Claude-Brigitte Carcenac Pujol



JESÚS, 3.000 AÑOS ANTES DE CRISTO

Un Faraón llamado Jesús

Prólogo y epílogo de
Llogari Pujol

PLAZA & JANES
P & J
EDITORES

Claude-Brigitte Carcenac Pujol

JESÚS, 3.000 AÑOS ANTES DE CRISTO

Un Faraón llamado Jesús

Prólogo y epílogo de
Llogari Pujol

PLAZA & JANES EDITORES, S. A.

Traducción de

LLOGARI PUJOL

Portada:

LA ASCENSION o CONTINUACION DE LA VIDA
EN LA MONTAÑA SOLAR

Primera edición: Julio, 1987
Segunda edición: Abril, 1988

Editado por PLAZA & JANES EDITORES, S. A.
Virgen de Guadalupe, 21-33. Esplugues de Llobregat (Barcelona)

Printed in Spain — Impreso en España

ISBN: 84-01-37278-X — Depósito Legal: B. 12.029 - 1988

Impreso en HUROPE, S. A. — Recaredo, 2 — Barcelona

ÍNDICE

Segunda parte

EL FARAÓN Y JESÚS: NATURALEZAS Y FUNCIONES

Tercera parte

EL MEJOR DE LOS MUNDOS IMAGINABLES

Cuarta parte

MUERTE Y GLORIA ETERNA

A mi esposo, Llogari; con él inicié un viaje sin retorno.
A mi hija, Laetitia, para que nos acompañe.

PRÓLOGO

La personalidad de Jesús, como figura señera de la cultura religiosa occidental, ha sido al correr del tiempo objeto de encendidas pasiones y, no sin asombro, asistimos desde hace algunos años a un curioso resurgimiento popular de su imagen. El poderoso magnetismo de su personalidad ha conseguido rebasar los límites de un contexto estrictamente religioso y convertirse para muchas personas en un «héroe tangible», al mismo nivel que los grandes hombres contemporáneos a nosotros, revolucionarios, poetas o visionarios.

Sin embargo, es bien poco lo que sabemos a ciencia cierta sobre ese Jesús de Nazareth, cuyo nacimiento significó el comienzo de una era nueva para gran parte de la Humanidad. Su vida está narrada en cuatro libros que dan visiones distintas del mismo personaje, que hacen hincapié sobre un determinado aspecto de la biografía y olvidan otros, que no coinciden entre ellos. Los cuatro juntos nos ofrecen una proyección en relieve de Jesús, cuya aparente consistencia se desvanece a poco que abramos una puerta y dejemos entrar la luz; en los evangelios, la marcada intención apologética de sus autores encubre, enmascara o, simplemente, elude la crónica puntualmente histórica. Ante este estado de cosas, las preguntas acuden en tropel a nuestra mente: ¿quiénes escribieron realmente los evangelios?, ¿en qué años?, ¿en qué ciudades?, ¿en qué orden? Ninguna de estas preguntas ha sido respondida satisfactoriamente por los científicos hasta el momento, mientras los investigadores alemanes, ingleses y norteamericanos que se ocupan del tema sacan sus primeras conclusiones: es preciso separar definitivamente el Jesús de la Historia del Jesús de la Fe; distinguir entre las palabras que pronunció y las que se le atribuyen; rechazar la idea de que los evangelios fueron escritos cada uno por un individuo, en favor de la idea de una autoría colectiva.

Los textos de los historiadores de la antigüedad tampoco contribuyen a aclararnos el misterio que se cierne sobre Jesús [1]. Algunas obras como *Las antigüedades judías* de Flavio Josefo o los *Anales* de Tácito hacen breves alusiones al tema, que nos sirven de bien poco si tenemos en cuenta tres hechos: hasta el siglo segundo de nuestra era no aparecen los primeros textos que hablan de Jesús (incluidos los evangelios); no hay que confundir las citas a los cristianos con las citas concretas a Jesús, menos frecuentes; las interpolaciones eran moneda corriente en los textos antiguos, por lo que no es extraño encontrar textos paganos «cristianizados».

La investigación sobre la autenticidad de las fuentes documentales del Nuevo Testamento en general y de los evangelios en particular la inicié hace casi una década, en la Universidad de Estrasburgo. El móvil de tan larga travesía ha sido siempre el de ir en pos de las huellas de un personaje subyugante.

A lo largo de mi vida, me he interesado poderosamente por las ciencias humanas, instrumentos que me permitían diseccionar la conducta del hombre: la psicología, la biología, el psicoanálisis fueron durante mucho tiempo objeto de estudio. Imbuido de las enseñanzas de Freud y su teoría de la interpretación de los sueños consideré que si el sueño era el camino real para penetrar en el inconsciente, tal vez examinando un sueño relatado en el Nuevo Testamento, el de José, podría encontrar una clave para la explicación de la Biblia. Me preguntaba si habría en la antigüedad otros relatos de sueños como el de José, y encontré la respuesta en una antología [2], a partir de la cual llegué al conocimiento del ya clásico libro de G. Maspero, *Les contes populaires de l'Egypte ancienne.* Quedé sobrecogido al comprobar que uno de los cuentos [3] recopilados por el erudito francés guardaba un turbador paralelismo con lo que los evangelios dicen de la infancia de Jesús. En efecto, había encontrado un indicio importante y siguiendo la pista que me ofrecía el cuento egipcio, me fui adentrando cada vez más en un vertiginoso túnel del tiempo que me iba a trasladar a tres mil años antes de Cristo, en busca de otras posibles semejanzas entre la literatura egipcia y el Nuevo Testamento.

Los estudios de egiptología no se iniciaron en Europa hasta la época en que Napoleón Bonaparte llevó a cabo su campaña de Egipto (1798), y gracias al singular hallazgo de la piedra Rosetta (1799) que contiene una inscripción en caracteres jeroglíficos, demóticos y griegos, descifrada en 1822 por Jean-François Champollion. Estos estudios han atravesado varias vicisitudes debidas a las dos guerras mundiales, pero, en contrapartida, se han visto favorecidos por interesantes hallazgos, totalmente fortuitos, de papiros en Nag-Hammadi (1945) y en la región del Mar Muerto (1947): los primeros contienen escritos de los cristianos gnós-

ticos de Egipto y los segundos, escritos de la comunidad de monjes judíos de Qumran. La egiptología es pues una ciencia reciente que empieza a arrojar luz sobre la trascendental importancia e influencia que debió ejercer Egipto durante varios siglos en el mundo antiguo. La sombra de la literatura egipcia se proyectó en obras griegas (*La Odisea*), judías (*José y Asenet*), cristianas «ortodoxas» (el relato del pobre Lázaro) y cristianas «heterodoxas» (obras de los gnósticos de Nag-Hammadí). Los autores que se han ocupado de comparar la Biblia con los textos egipcios pertenecen casi todos a este siglo y no han ido más allá de la constatación de los paralelismos de algún pasaje esporádico, siempre en el ámbito de la literatura comparada; algo muy diferente del trabajo emprendido en este libro: iniciación a la búsqueda sistemática de auténticas *fuentes literarias*.

Un nudo gordiano que hay que deshacer a la hora de emprender el examen de las literaturas antiguas, y concretamente de la judía, la egipcia y la griega, es lo que se ha dado en llamar «guerra de textos». Podría resumirse este concepto en cinco puntos: *a*. Los defensores de las diversas ideologías imperantes solían eliminar, ya sea ocultándolas, ya sea destruyéndolas, las obras de sus opositores (cuando no eliminaban físicamente al contrario). *b*. Se creaban versiones libres de hechos históricos; las obras apócrifas son muy abundantes. *c*. Ciertos textos escritos por cualquier desconocido se atribuían a un autor de prestigio. *d*. No era extraña la práctica consistente en la creación de un personaje (es el caso de Serapis, dios resultante de la fusión entre Apis y divinidades griegas). *e*. Tampoco la interpolación de textos ajenos en la obra de un escritor reconocido era un hecho excepcional.

Otro escollo a salvar es el lingüístico. Para los egipcios, un pueblo donde la magia recubre totalmente la vida y la muerte, lo deleitable de las palabras radica en la posibilidad de jugar con ellas. Así, la expresión «perdonar siete veces» cobra todo su valor cuando sabemos que el vocablo «siete» (sfh) está en relación con «perdonar-olvidar» (smh). De ahí que no baste conocer la cultura y la civilización egipcias; es totalmente indispensable penetrar en su lengua (jeroglífica y demótica) para estudiar los papiros. Hay que seguir, palabra por palabra, el idioma original para poder desentrañar toda su velada riqueza.

A la que ahora es mi esposa, le hice partícipe de mis hallazgos cuando éramos universitarios. Unos granos de trigo en sus manos que germinaron el céntuplo.

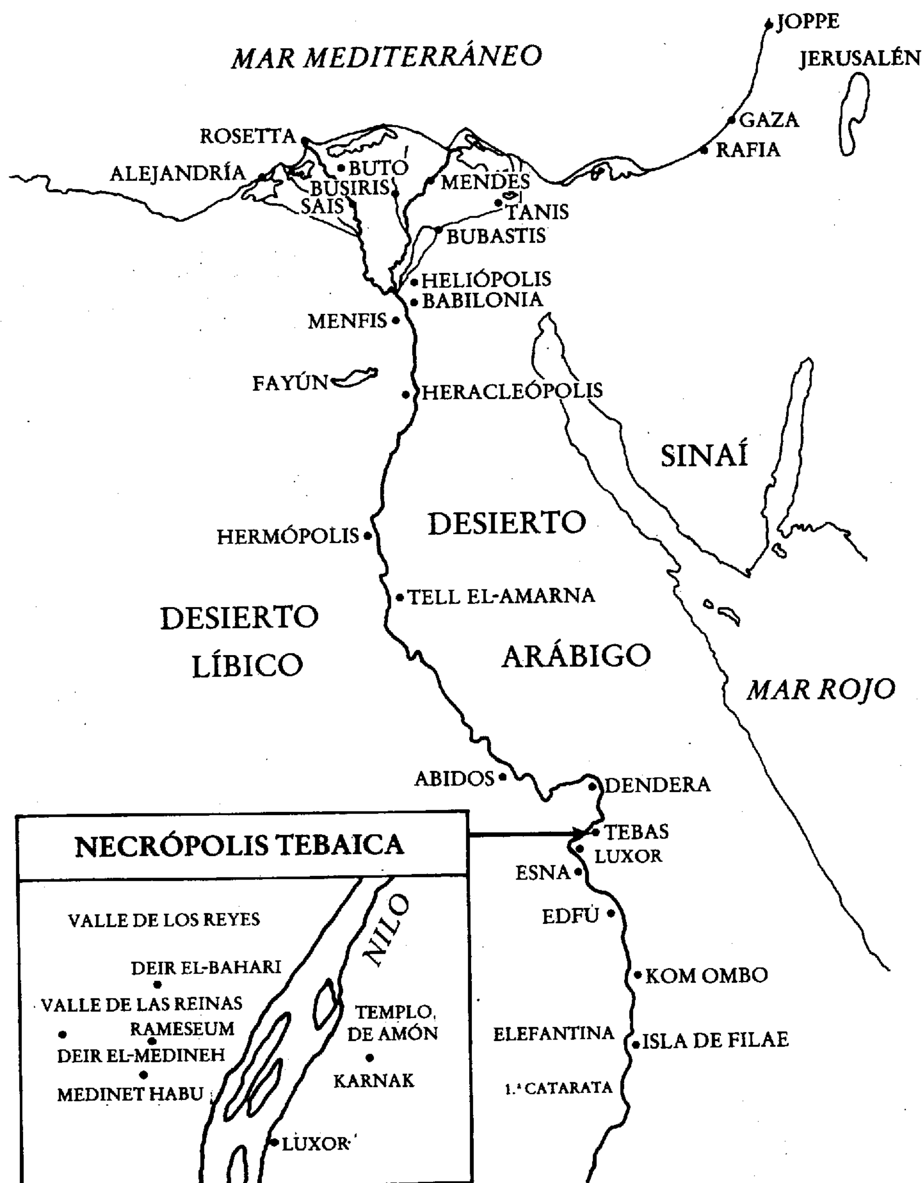
Rigor científico y agudo sentido crítico en el análisis de los textos. Ni paja ni cizaña en su Tesis Doctoral. Pero sí acopio de información, atesorada en largos años de profundo estudio, que creo inaugura una vía al conocimiento de los orígenes de la Biblia y del cristianismo.

Su honradez intelectual e integridad moral hacen que las conclusio-

nes sean hechas con rubor y delicadeza extrema. Y que este libro, más acta notarial que argumento para un debate, no deba escandalizar a nadie aunque sí sorprender a muchos.

LLOGARI PUJOL

EGIPTO EN EL SIGLO I



LISTA DE ABREVIATURAS

ASAE	*Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, El Cairo.
ASSMANN	Assmann, J., *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart, 1976.
AZ	*Ägyptische Zeitschrift.*
BIFAO	*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.*
BLUMENTHAL	Blumenthal, E., *Untersuchungen zum Ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*, Berlín, 1970.
BONNET, RARG	Bonnet, H., *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín-Nueva York, 1971.
CD	*Documento de Damas.*
CT	*Textos de los Sarcófagos.*
DBS	*Dictionnaire de la Bible. Supplément.*
ERMAN	Erman, A., *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923.
FRANKFORT	Frankfort, H., *Reyes y Dioses*, Madrid, 1983.
IFAO	Institut Français d'Archéologie Orientale.
JEA	*Journal of Egyptian Archeology.*
KITTEL, ThW o TWNT	Kittel, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933-1979.
Lex. Äg.	*Lexikon der Ägyptologie*, bajo la dirección de Helck, W. y Otto, E., Wiesbaden, 1975 ss.
LXX	Versión griega del Antiguo Testamento de los Setenta.

MERCER	Mercer, S.A.B., *The Pyramid Texts*, traducción y comentarios, vol. 1 al 4, Nueva York, Londres, Toronto, 1952.
	Horus, Royal God of Egypt, **Grafton, 1942.**
MORENZ	Morenz, S., *La religion égyptienne*, París, 1977.
NAWG	Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen (Philologisch-Historische Klasse).
NTS	*New Testament Studies.*
OTTO	Otto, E., *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Heidelberg, 1964.
PW o PAULY-WISSONA	*Real Encyclopädie der classischen Altertum-Wissenschaft.*
POSENER	Posener, G., De la divinité du Pharaon, *Cahiers de la Societé Asiatique*, París, 1960.
Pyr	*Textos de las pirámides.*
1 Q	Primera gruta de Qumran.
1 Q.M	1 Q. Regla de la guerra.
1 Q.S	1 Q. Regla de la comunidad.
1 Q.Test.	4 Q. Testimonia.
RdE	*Revue d'Egyptologie.*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions.*
Test. Jud.	*Testamento de Judá.*
Test. Leví	*Testamento de Leví.*
TOB	Traduction Oecuménique de la Bible.
Urk	*Urkunden des Ägyptischen Altertums*, bajo la dirección de Steindorf, G., Leipzig, 1904-1939, Berlín, 1955-1956.
Wb	Erman, A., y Grapow, H., *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, seis volúmenes, Berlín-Leipzig, 1957.
Westc.	*Papiro Westcar.*
ZAS	*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.*

Abreviaturas de los libros bíblicos según la *Sagrada Biblia* de Nacar-Colunga, Madrid, 1972.

Abd(ías)
Act(as)
Ag(eo)
Am(os)
Ap(ocalipsis)
AT (Antiguo Testamento)
Bar(uc)
Cant(ar)
Col(osenses)
Cor(intios)
Dan(iel)
Ecl(esiastés)
Dt (Deuteronomio)
Eclo (Eclesiástico)
Ef(esios)
Esdr(as)
Est(er)
Éx(odo)
Ez(equiel)
Flm (Filemón)
Flp (Filipenses)
Gál(atas)
Gén(esis)
Hab(acuc)
Heb(reos)
Is(aías)
Job
Jds (Judas)
Jdt (Judit)
Jer(emías)
Jl (Joel)
Jn (Juan)
Jon(ás)
Jue(ces)
Lam(entaciones)
Lc (Lucas)
Lv (Levítico)
Mac(abeos)
Mal(aquías)
Mc (Marcos)
Mt (Mateo)
Nah(um)
Neh(emías)
NT (Nuevo Testamento)
Núm(eros)
Os(eas)
Par(alipómenos) = Crónicas
Pe(dro)
Prov(erbios)
Re(yes)
Rom(anos)
Rut
Sab(iduría)
Sal(mos)
Sam(uel)
Sant(iago)
Sof(onías)
Tes(alonicenses)
Tim(oteo)
Tit(o)
Tob(ías)
Zac(arías)

INTRODUCCIÓN

LOS JUDÍOS EN EGIPTO

Al abordar el problema de las relaciones entre el cristianismo y Egipto es ineludible la alusión al judaísmo y su implantación en aquel país, ya que los lazos que unieron en el pasado a Egipto e Israel suscitan desde hace mucho tiempo el interés de los investigadores [1].
En el plano geográfico es obvio pensar que las rutas que conducían a Israel serían fundamentales para abrir a Egipto, por vía terrestre, la cuenca mediterránea. La Historia ha confirmado esta hipótesis: la implantación de comunidades judías en territorio egipcio parece tener su origen en la época persa [2], y esto sin tener en cuenta la tradición del Éxodo, en tiempos de Moisés. Según Filón de Alejandría [3] la población judía radicada en Egipto habría alcanzado el millón de habitantes en el siglo I de nuestra era; un número meramente aproximado puesto que en los padrones egipcios no constan los judíos hasta el año 72, cuando Vespasiano les impone una tasa especial. Aunque la cifra dada por Filón sea exagerada [4], cabe pensar que la comunidad judía que constituía la primera metrópoli de la diáspora era numéricamente muy importante.

No es descabellado pensar que hubiera un continuo flujo entre las tres culturas que convivían en suelo egipcio: la judía, la griega y la autóctona; si bien estos contactos estarían modulados por la evolución de la relación de fuerzas entre las tres comunidades, que no vivieron siempre en perfecta armonía. A pesar de ser los primeros en densidad de población, los egipcios ocupaban el último lugar de la escala social

desde que los griegos venidos con Alejandro Magno se adueñaron del país (332 a. C.), al que gobernaron hasta el momento de la ocupación romana (30 a. C.). Los judíos, por su parte, gozaban de una situación de privilegio gracias a su continua reivindicación de derechos cívicos y políticos equivalentes a los que poseían los griegos, al tiempo que preservaban su identidad religiosa. La desventaja que suponía estar lejos del templo de Jerusalén la trocaron a su favor abriéndose a la cultura helenística. Su dinamismo religioso tuvo como resultado la traducción al griego de diversas obras y la composición de otras nuevas [5].

El paralelismo existente entre la literatura egipcia y la bíblica es más frecuente de lo que se suele pensar. Así por ejemplo el estribillo del salmo 24: «Alzad, ¡oh puertas!, vuestras frentes; alzaos más, ¡oh antiguas entradas!, que va a entrar el rey de la Gloria», nos trae a la memoria un texto de las *Pirámides* (Pyr. 525-527): «Abríos puertas del cielo, separaos puertas del queblu *, para Horus y para el rey» [6].

Curiosamente la egiptología ha contribuido en gran medida a la comprensión de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento. Los capítulos XVII al XXIV del *Libro de los Proverbios* siguen muy de cerca al de *La enseñanza de Amenenope*. El *Libro de Job* parece ser que tuvo como modelo un escrito egipcio en donde un desesperado dialoga con su alma que intenta liberarlo de la seducción de la tumba y de la muerte. Humbert [7] ha mostrado el provecho que se puede sacar de los textos egipcios para la explicación del *Eclesiástico*. Apuntemos también que, tal como declara J. de Savignac [8], los salmos 2 y 110, pilares del mesianismo real, tomaron prestadas imágenes a Egipto, hasta el punto de que los rasgos divinos que los egipcios atribuían a los faraones, fueron aplicados por los israelitas al rey de Justicia que esperaban.

Pero los textos neotestamentarios no son los únicos que captan nuestra atención, pues no hay que olvidar todo lo que la iconografía nos ha legado. Así por ejemplo, san Miguel venciendo al dragón y todos los santos caballeros que realizaron una hazaña análoga podrían tener su origen en el combate de Horus contra Seth-Apophis. Por otra parte, ¿acaso no existe un nexo entre Anubis Psicopompe con una llave en la mano y la imagen de san Pedro, portero y guía de los difuntos? La representación de Anubis es sin duda tardía (100 d. C.) y probablemente experimentara la influencia griega [9].

Más interesante desde el punto de vista iconográfico es la alusión al asno y al pecado de onolatría del que fueron acusados tanto los judíos como los cristianos. Algunos autores han cotejado la designación de Seth en los papiros griegos con Io o Iao (raíz del nombre de Yahvé), quizá derivado de la palabra egipcia *ᶜ3* (asno). El dibujo del cristiano Alexamenos descubierto en el Palatino y que data de la época de los primeros Antoninos presenta algunas analogías con una conocida repre-

* Queblu: aguas celestes situadas en los confines del mundo.

sentación de Seth Tifon: ambas tienen en común representar a un ajusticiado con cabeza de asno atado a una cruz en forma de T. El cristiano está sobre un palo ahorquillado y su pie descansa sobre un soporte; el cuerpo de Seth Tifon está además atravesado por tres puñales.

Por último, ¿es a Seth a quien vemos, bajo la forma de asno y acompañado de un buey, adorando al niño Jesús, tal como se describe en el apócrifo *Pseudo-Mateo*? Es difícil responder a esta cuestión pero, al menos, podemos apuntar que Isis y Neftis, presentes en el nacimiento del faraón son, respectivamente, las compañeras de Osiris-Apis bajo el aspecto de toro o buey y de Seth con figura de asno.

Al comienzo de nuestra era, el historiador egipcio-helenístico Artapán trató de demostrar que toda la cultura egipcia tenía un origen judío. Abrahán habría sido el maestro de astronomía de los faraones. Moisés, identificado con Thot-Hermes, habría sido, a su vez, el creador de la filosofía, de la escritura jeroglífica y del culto dado por los egipcios a los animales; incluso se afirma que había sido sacerdote de Osiris. No cabe duda de que la magia egipcia se enriqueció con elementos tomados del judaísmo. Así Erman escribe en 1937: «El mago apela tanto al nombre de Osiris y de Sabaot (Zebaoth), como al de los arcángeles y los dioses griegos. Cuando Dios se le aparece en sueños (el mago), llega incluso a invocar a Moisés "a quien Tú (Dios) te has manifestado en la montaña"; e inmediatamente después le asegura que quiere "alabarle en Abidos y en el cielo delante de Ra".» El contacto y el recíproco hechizo entre el judaísmo y la religión egipcia no se interrumpió con el nacimiento del cristianismo como lo atestigua la novela judía de *José y Asenet*[10] que data del siglo II d. C., un texto que denota una considerable influencia egipcia.

En este contexto surge inevitablemente la cuestión de la introducción del cristianismo en Egipto, objeto de múltiples especulaciones por parte de los historiadores, que se encuentran frente a un vacío de información en las fuentes. A falta de documentos históricos precisos, quedan las tradiciones. Eusebio se hace eco en el siglo IV de la concerniente al evangelista Marcos: «Se dice que Marcos fue el primer enviado a Egipto que predicó el evangelio que había compuesto y que estableció comunidades cristianas; la primera de ellas en Alejandría» *. La Iglesia copta se enorgullece todavía hoy del hecho de que Marcos fundase una Iglesia en Alejandría y sufriera el martirio en esta misma ciudad. Otras tradiciones conciernen al evangelista Lucas: «Lucas estudió medicina en Egipto y volvió más tarde para ejercer el apostolado; un papiro griego cita a Lucas como arzobispo de Alejandría. Las *Constituciones Apostólicas* cuentan que san Lucas ordenó a Avilius obispo de Alejandría como

* *Historia Eclesiástica*, II, 116.

sustituto de Anianus, y un cronista oriental del siglo XII, Salomón de Basora, afirma que Lucas fue martirizado y enterrado en Alejandría» *. Diferentes transcripciones de manuscritos del tercer evangelio, citados en las notas de las *Constituciones Apostólicas*, afirman que este evangelio se escribió en Alejandría la Grande. El carácter apologético de estas tradiciones que confieren a la Iglesia de Alejandría tan alta alcurnia no se discute, razón por la que es obligado consultar otros documentos.

Según Brandon [11], el predominio judeocristiano en Alejandría en el siglo I no ofrece duda alguna. Después de la caída de Jerusalén en el año 70, numerosos judeocristianos emigrarían a Alejandría, que sucedió así a Jerusalén como capital del judeocristianismo. Allí habría compuesto Mateo su evangelio, lo que daría todo su sentido al episodio mateano de la huida a Egipto. Con su esfuerzo por explicar el infortunio del pueblo judío, su severa actitud con respecto a los gentiles y su velada polémica contra Pablo (Mt. 5, 17-19), el evangelio de Mateo representaría el cenit de la influencia judía en la Iglesia de Alejandría.

Aunque no poseemos ningún resto arqueológico verdaderamente cristiano del siglo I o II, en el plano literario contamos con un cierto número de papiros, por lo general de carácter bíblico o litúrgico, entre los cuales está el resto más antiguo de los evangelios, el Papiro Rylands 457 o P 52 que contiene los fragmentos 18, 31-33 y 37-38 de Juan. Su fecha se sitúa en el año 130.

Nuestras dudas no se despejan a la vista de la carta dirigida por Adriano a su cuñado el año 132, durante su estancia en Egipto. La transcripción de esta carta se encontró en un escrito de la segunda mitad del siglo IV y, entre otras cosas, dice: «Este Egipto que tú me alababas, mi querido Servianus, yo lo he encontrado totalmente frívolo, versátil, rendido a todos los caprichos. Los que adoran a Serapis son cristianos y los que se llaman obispos de Cristo son devotos de Serapis, no hay un solo jefe de sinagoga judía ni un solo samaritano o sacerdote cristiano que no sea astrólogo, aurispice o charlatán; el patriarca (de los judíos) en persona, cuando viene a Egipto, se ve obligado por unos a adorar a Serapis y por otros a adorar al Cristo» [12]. El caótico sincretismo entre las creencias religiosas referentes a Serapis y las concernientes a Jesús son tan curiosas que podemos preguntarnos si se trata en efecto de cristianos y concretamente de cristianos de la gran iglesia que vio Adriano. Esta supuesta mescolanza no ha de extrañarnos pues ya hemos evocado a propósito del judaísmo algunas desviaciones ideológicas análogas, donde Moisés es asimilado a Thot-Hermes o bien a un sacerdote de Osiris; sin olvidar las invocaciones mágicas que asocian los nombres de Osiris y del dios de los ejércitos Sabaoth, así como a los arcángeles y los dioses griegos. Por lo que respecta a los «obispos devotos de Serapis», se supone que la aserción parte de grupos heterodoxos o simplemente de un conocimiento erróneo de la fe cristiana.

* *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique.*

No obstante es interesante recordar que según el autor cristiano del siglo IV Rufino de Aquilea, Serapis no sería sino un hombre divinizado [13], quizás un cierto Apis originario de Menfis o bien el hebreo José que había vivido en la corte del faraón. Pero la identificación de Serapis con José no parte de Rufino de Aquilea sino que se encuentra en autores cristianos anteriores o contemporáneos suyos deudores de la tradición alejandrina de la escuela del Pseudo Hécate que procedía a la asimilación de figuras mitológicas a héroes bíblicos. Es más, la identificación de Serapis con José tiene raíces judías. El *Talmud* de Babilonia menciona la opinión del Rabbi Jehudah que veía en Isis lactante a Eva amamantando a la Humanidad y en Serapis a José «llegado a príncipe que ha calmado el hambre del mundo entero» (distribuyendo trigo a la población egipcia que sufría hambre).

Se evidencia aquí una astuta «adaptación» de hechos históricos o míticos, capitales en la historia de un pueblo en provecho de una religión que desea implantarse en su seno y mostrar la acción ancestral y benéfica de sus héroes por este pueblo. Gracias a esta maniobra, el judaísmo prueba su antigua presencia en el seno de la religión egipcia que le debe las hazañas de sus dioses que, a la postre, no son más que personajes bíblicos.

La hipótesis que sugerimos en relación al judaísmo es probablemente aplicable al cristianismo, que en sus orígenes es una secta judía. Sin embargo, todo hace pensar, y los hechos lo confirman, que el encuentro entre el judaísmo y la religión egipcia dio lugar a cierta influencia de las creencias egipcias sobre las judías, lo que nos lleva a preguntarnos si ocurrió lo mismo en lo que se refiere al cristianismo. Una simple ojeada a los ritos, creencias y leyes de los cristianos de Egipto, los coptos, nos inclina a darnos una respuesta afirmativa. Pero este fenómeno, fácilmente admisible ya que los coptos son los herederos del pueblo egipcio, es más trascendente de lo que se puede creer a simple vista. A partir de aquí, el más sólido cimiento de la religión cristiana, el Antiguo Testamento, empieza a cuartearse.

Desde 1863 la narración de la infancia de Jesús redactada por los evangelistas Mateo y Lucas, ha llamado la atención de algunos investigadores como Sharpe, que escribe: «En cuanto a representaciones (en las paredes del templo de Luxor) tenemos la Anunciación, el Nacimiento y la Adoración del rey tal como se describen en los capítulos I y II del evangelio de Lucas; y puesto que tenemos la certeza histórica de que los capítulos del evangelio de Mateo que nos relatan el nacimiento de Jesús son una adición posterior y no existían en el manuscrito primitivo, parece probable que los dos capítulos poéticos de Lucas no son históricos sino que están extraídos de narraciones egipcias sobre el nacimiento milagroso del rey [14]. Esta opinión es compartida por egiptólogos contemporáneos como H. Brunner, que considera que la narración de la infancia de Jesús en los evangelios es inimaginable sin la influencia de

los mitos egipcios, lo que E. Brunner-Traut intenta demostrar en un artículo [15].

Las conclusiones a las que llega Brunner-Traut [16] seducen, pero la demostración, efectuada en el reducido espacio de un artículo, es insuficiente. El estudio debería ser reemprendido y reelaborado, sobre todo cuando resulta curioso constatar que ningún papiro datado en los dos primeros siglos de nuestra era, narra la infancia de Jesús; a excepción del *Protoevangelio* de Santiago, obra apócrifa, probablemente del siglo II d. C.

LOS HIJOS DE DIOS: JESÚS Y EL FARAÓN

Al llegar a este punto comprendimos que la clave de nuestra investigación se encontraba en la comparación de los destinos de Jesús y del faraón. Los dos personajes tienen en común su filiación divina, lo que condiciona toda su trayectoria vital; pero mientras el primero es un ser único, el segundo representa a un conjunto de personas. El riesgo que, de entrada, suponía la comparación fue desapareciendo paulatinamente al comprender que la historia para un egipcio no es una marcha hacia delante, hacia un futuro lejano, glorioso y victorioso, sino algo estático. Esta concepción tendía a mantener la edad de oro de los primeros faraones, que fueron también dioses, como es el caso de Osiris y Horus, y que no cesaron de reinar sobre Egipto en la persona de su heredero, el faraón, asimilado a estas dos divinidades. De ahí la permanencia casi invariable por espacio de tres mil años de la función faraónica y del estereotipo del destino real, razón por la que queda salvado cualquier obstáculo metodológico que pudiera oponerse a la utilización de documentos provenientes de épocas diversas.

Los textos que nos han llegado emanan en su mayor parte de la propaganda oficial y uno se puede preguntar cuál era exactamente la imagen que tenían los egipcios del faraón. Pero esta misma problemática se presenta al estudiar a Jesús: el desfase entre la imagen ofrecida por los evangelios y la recordada por los fieles, en función de la época considerada, de la sensibilidad de la comunidad cristiana o, incluso, del individuo. Así pues, comparamos con toda propiedad textos de una misma naturaleza, narraciones destinadas a una comunidad de hombres, sobre las gestas de un caudillo. El problema de la actualidad del texto egipcio, por lo menos en relación al más antiguo de ellos, se resuelve por sí mismo cuando se dispone de copias sucesivas como ocurre con la mayor parte de los cuentos, por poner un ejemplo. Y en el caso de tener que evaluar la significación que podía tener para los hombres

del siglo I un suceso histórico tan alejado en el tiempo como la batalla de Kadesh, se puede legítimamente pensar que la cantidad de representaciones de esta batalla estampada en los muros de diversos monumentos la grabó en la memoria colectiva, de la misma manera que los episodios de la vida de los santos pintados sobre las vidrieras de nuestras iglesias.

Una última dificultad que puede surgir es la de comparar temas o vocablos de dos civilizaciones diferentes en el espacio y el tiempo, donde los contextos pueden ser también divergentes. Pongamos como ejemplo el tema del servidor en Egipto y en el Nuevo Testamento. En Egipto se considera la servidumbre como una desgracia, un componente del caos, mientras que el siervo es enaltecido en el Nuevo Testamento; aunque en ambos casos se trata de un cambio en el orden social preexistente. Pero si releemos las primeras epístolas paulinas o la primera de Pedro (1Pe 2, 13-3, 7) veremos que, al correr del tiempo, las comunidades cristianas empezaron a poner en cuestión que la servidumbre fuera el resultado de una evolución social positiva. El tema de la exaltación del servidor llega a ser puramente simbólico y la expresión tiende a restringirse al único servidor de Dios, acercándose pues a la antigua concepción egipcia expuesta por Petosiris en su tumba.

Teniendo siempre presentes estos problemas metodológicos, hemos articulado nuestro ensayo sobre el eje de la comparación de los elementos constituyentes de la especificidad del faraón con lo que se dice de Jesús en el Nuevo Testamento. Creemos haber obtenido un plan lógico y, en cierta manera cronológico, cuya primera parte está basada en el nacimiento y la importancia dada a la filiación divina; este último aspecto y su prolongación en la mayor parte de los títulos faraónicos es estudiado en la segunda parte. El faraón definido por sus actos, su manera de gobernar y su proyecto de sociedad conforma el objeto de la tercera parte. Sin duda la cuarta y última parte es la que presenta mayores dificultades para el establecimiento de una tipología egipcia, pues la idea que tenían los egipcios del más allá evolucionó con el transcurso de los años. A su muerte, el faraón, asimilado a Osiris, se elevaba a los cielos, desde donde gobernaba glorificado. Más tarde este privilegio se extendió al conjunto de los egipcios que desde entonces, gracias a Osiris, escapaba a la muerte definitiva. A causa de la modificación progresiva del papel del faraón, hemos creído preferible en este caso, partir de los textos neotestamentarios que relatan la muerte y resurrección de Jesús y confrontarlos con las concepciones egipcias. Quizás alguien podría objetar que este proceder es atemporal y artificial, pero la permanencia de los hechos religiosos evocados elimina en gran parte el reproche, aunque no totalmente la dificultad.

¿Qué prueban las analogías que sugerimos en este libro?

¿Es una mera construcción intelectual sin fundamento científico, que se limita a mostrar la permanencia de hechos de la religión egipcia en el cristianismo?

Los datos recogidos inducen a pensar que las semejanzas entre estas dos grandes religiones no son puramente fortuitas. Es lícito pensar en unos hipotéticos egipcios cargados de cultura egipcia y helenística, deseosos de abrirse al cristianismo. Estos hombres habrían de saber leer hierático, demótico y griego,[17] y estar inmersos en un ambiente urbano y helenizado, por oposición al medio rural egipcio donde la difusión del cristianismo no tuvo lugar hasta el siglo V. Todo apunta a pensar en los círculos sacerdotales de Alejandría.

Thelamon * revela el dinamismo que tuvo la religión egipcia tradicional hasta el siglo IV-V del que da prueba el culto a Serapis, principal obstáculo, según parece, a la difusión del cristianismo. Sin embargo, paradójicamente, en este ambiente era posible el sincretismo religión egipcia-cristianismo. Se leía y se enseñaba el hierático, el demótico y el griego. El Serapeo era un centro de estudios reputado. En cuanto al personal del templo, Rufino de Aquilea subraya que los que moraban en él practicaban la *agneia*, es decir, un conjunto de observancias tales como la continencia, la abstinencia de un cierto número de alimentos (vino, aceite, pescado, ciertas carnes), y determinadas abluciones. La contemplación de la divinidad ocupaba un sitio importante en la vida religiosa de los miembros del Serapeo. En suma, este ideal de vida cercano al modelo monástico cristiano, junto al profundo conocimiento de la religión egipcia tradicional y helenística, y un espíritu abierto a las diversas filosofías, a las nuevas doctrinas, constituían un caldo de cultivo en el que la síntesis entre la religión egipcia y la cristiana habría podido florecer. Pero hoy por hoy nada prueba que tuviera lugar y esta hipótesis sólo puede verificarse parcialmente, en ausencia de textos probatorios, a través del estudio del entorno del Serapeo, del cristianismo y del judaísmo.

* THELAMON, F., *Paiens et chrétiens au IV s.*, París, 1981.

Primera parte

LA FILIACIÓN DIVINA DEL FARAÓN Y LAS NARRACIONES DE LA INFANCIA DE MATEO Y DE LUCAS

A. LAS NARRACIONES DE MATEO Y DE LUCAS

Los autores paganos desde Herodoto hasta el siglo IV d. C. creyeron en el origen egipcio de los cultos. A este propósito, Ammianus Marcellinus (330-400 a. C.) escribe [1]: «Es allí [en Egipto] donde, mucho antes que en otros lugares, los hombres descubrieron, según se dice, los diversos principios de las religiones y conservan cuidadosamente en escritos secretos los primeros fundamentos de los misterios.»

El cristianismo, esta nueva religión nacida en el primer siglo de nuestra era, sin duda para los autores paganos no tiene más importancia que otra religión y no escapa a la regla. ¿Tiene fundamento esta opinión en lo concerniente a las narraciones de la infancia de Jesús? En realidad sabemos que las infancias de los héroes siempre han propiciado narraciones míticas que constituyen un verdadero género literario; en 1914 Gressmann lanza la idea de que los evangelios que narran la infancia de Jesús reflejan las leyendas de las infancias de los héroes [2]; el libro escandalizó, pero la idea volvió a ser tomada en consideración en varias ocasiones, sobre todo en los medios católicos, para refutarla [3].

Solamente los evangelios de Mateo y de Lucas nos cuentan la infancia de Jesús; aunque satisficieron la curiosidad de los cristianos, que debió ser grande a juzgar por el número de los evangelios apócrifos dedicados a este tema, su propósito es ante todo teológico. Los dos evangelistas utilizan a este fin numerosas citas del Antiguo Testamento, pero su selección difiere.

El relato de Mateo, más que una biografía es un comentario bíblico que apunta a demostrar el cumplimiento de las Escrituras. Radermakers [4] lo explica muy bien: en 2, 1-12, Jesús es primeramente «el nuevo David» (v. 2 y 6), que cumple la profecía del Emmanuel citada en

1, 23 (Is 7, 14 a partir del 2 Sam 7, 5-16); sobre él brillará como una luz (*cf.* Is 9, 1) el astro mesiánico (Núm 24, 17) y Él será pastor de Israel reunificado (2 Sam 5, 2 y Mt 5, 1). Él es también el «nuevo Salomón» cuya sabiduría atraerá a los Sabios de Oriente (v. 1 Re 10, 1-13; Sal 72; Is 9, 5 y 11, 1-5).

En 2, 13-23, aparece al mismo tiempo como el «Nuevo Jacob Israel» (vs. 13-28), que tras ir a Egipto vuelve convertido en el símbolo de un pueblo numeroso (v. Gen 46, 1-4) y como «Nuevo Moisés» (vs. 13-23) escapado a la matanza y reclamado en Egipto para llevar a Israel al Éxodo definitivo (v. 1, 22; 2, 3; 4, 19; Núm 23, 22).

Lucas procede de modo distinto. Sus referencias al Antiguo Testamento están implícitas y su relato es un conjunto de episodios aislados que no constituyen una biografía. Para redactar sus dos capítulos se inspiró esencialmente en las infancias de Sansón (Jue 13) y de Samuel (1 Sam 1-2), y se sirvió del anuncio a Gedeón (Jue 6, 11-24) para escribir la Anunciación a María, en tanto que el anuncio de Abrahán es el precedente literario del que Juan Bautista da a los antepasados.

Laurentin, que ha estudiado a fondo las narraciones de la infancia de Jesús, comprueba que en el caso de Mateo las referencias al Antiguo Testamento son explícitas y sistemáticas, por oposición a Lucas, en que son más bien implícitas, sutiles, lo que se explica por la finalidad que se fijó cada evangelista; el texto de Mateo es apologético, puesto que Jesús cumple los rasgos del Mesías anunciado por los profetas, mientras que Lucas propone una reflexión sobre el misterio del origen de Cristo [5].

En Mateo los pasajes de la infancia son un preludio al conjunto de su obra; todo se encuentra ya aquí en germen. No hay ninguna paradoja para él en el hecho de que las Escrituras habrían tenido que llevar a los judíos a reconocer en Jesús el cumplimiento de las promesas y el Mesías anunciado, cuando en realidad Jesús fue rechazado y los paganos accedieron a la Iglesia.

El propósito de Lucas se distingue del proyecto de Mateo: si aquél presenta la infancia de Jesús lo hace para mostrar a sus lectores, imbuidos del paganismo griego, que Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios y que el judaísmo del que surgió revela a la humanidad entera el sentido de su historia.

Los dos evangelios se perfilan bajo un mismo telón de fondo, el de la espera mesiánica real; aunque Mateo no atribuya a Jesús ninguna misión real específicamente terrestre, Él viene como Salvador para redimir a su pueblo de sus pecados (Mt 1, 21). Por el contrario, Lucas, por boca del ángel (Lc 1, 32-33) y por la de Zacarías (Lc 1, 69), anuncia en dos ocasiones perspectivas de realeza concebidas de una forma davídica, terrestre y nacional, que completa en cierta medida el cántico de Simeón (Lc 2, 32) y el del ejército terrestre que se une al ángel mensajero para alabar a Dios (Lc 2, 14).

Sin duda alguna, tras estos apuntes concernientes al Nuevo Testamento conviene hacer una presentación general del mito egipcio referente a la concepción, el nacimiento y la infancia del faraón, mito que sobrevivió hasta la época romana.

B. EL MITO EGIPCIO: SU EXPRESIÓN Y SU SUPERVIVENCIA HASTA LA ÉPOCA ROMANA

Los autores que estudian la teogamia real egipcia se basan esencialmente en las representaciones y los textos de los tres templos de la XVIII dinastía. Los bajorrelieves del tempo de Hatshepsut (1500-1484), en Der-el-Bahari, representan el nacimiento, la educación y el advenimiento de la reina. Amón se une a la reina Amosis y engendra Hatshepsut.

Este mismo tema vuelve a aparecer en el templo de Amenofis III (1408-1372), en Luxor, donde las diferentes etapas de la creación divina del rey (concepción, gestación y nacimiento) se desarrollan sobre el muro oeste de la habitación del nacimiento, mientras que el muro sur está dedicado a la representación del advenimiento del rey.

Finalmente el templo de Mut, en Karnak, construido por Amenofis III, restaurado por Ramsés III (1198-1166) y completado con nuevos relieves en la época ptolemaica, presenta en la capilla de Amenofis (dedicada a Amón-Ra) algunas escena del nacimiento del niño real, y en el patio, sobre el muro norte, su circuncisión.

Estas diversas representaciones pueden reconstruirse como sigue:

UNIÓN DEL DIOS CON LA REINA

1. Amón anuncia su intención de dar un heredero al trono. Los dioses tienen por misión preservar a la escogida de Amón de todo peligro.

2. Amón envía a Thot, dios del conocimiento, a la mujer escogida, mientras que él mismo explica al rey lo que va a suceder y le informa de que tomará su aspecto humano *.

3. Bajo la fisionomía del rey, Amón se une a la reina e impone el nombre del niño **.

4. Knum. el dios creador, modela al niño en su torno de alfarero.

EL PARTO

5. Isis y Neftis, diosas del parto, asisten a la reina en presencia de los dioses y de los espíritus que manifiestan su alegría, mientras que dos dioses alejan a los malos espíritus.

6. El niño primogénito es llamado a subir al trono de Horus el eterno.

RECONOCIMIENTO DEL NIÑO

7. Amón toma al niño en sus brazos, lo abraza, y le dirige palabras de bienvenida.

8. El niño real es amamantado por las Hators, unas bajo forma humana, otras bajo la apariencia de vacas.

Sucesivamente, el niño es circuncidado, reconocido por su padre nutricio y por la asamblea del pueblo (en la práctica, todas las personas de la casa real) y finalmente bautizado.

Estas representaciones no son aisladas. El carácter mítico del nacimiento real aparece en textos pertenecientes a géneros literarios diferentes y de épocas diversas como aquellos en que se relatan las bendiciones del dios Ptah destinadas a Ramsés II y después a Ramsés III, en

* Es la única vez en el mito en que el rey entra en escena; esta circunstancia permite mostrar a los egipcios que el rey no es víctima de engaño ni traición, sino que participa en cierto sentido en la teogamia.

** MORET, A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* París, 1982, p. 52, explica que Amón recoge las palabras que pronuncia la reina en el momento de la concepción para forjar el nombre del niño. La elección de un nombre de buen augurio prolongaba la influencia de la intervención divina hasta el momento del nacimiento.

los cuentos del Papiro Westcar[6], e incluso en este poema que describe la concepción divina de la reina Hatshepsut:

Entonces Toth se volvió
[y dijo a Amón]:
«Esta joven mujer de la que tú decías

Que resplandezca entre los nobles,
Es Amosis ("nacida de la luna").
Ella es la más bella de todas las mujeres del país entero,
Es la Gran Esposa del rey Tutmosis I;
Su majestad es un joven.»

Entonces vino este rey magnífico,
Amón, señor del trono de los dos países,
Después de haber tomado la apariencia de su esposo.
La encontró adormecida, en la belleza de su palacio.

El perfume del dios la despertó,
Y ella sonrió ante su Majestad.
Al instante se acercó a ella.
Y por ella perdió su corazón.

Ella pudo verle
En su estatua divina,
Después que se hubo acercado.
Estaba contenta al contemplar su belleza.

Su amor penetró en su cuerpo.
El palacio estaba inundado
Del perfume del dios.
Todos sus olores son olores de Punt.

La Majestad de este dios
Hizo todo lo que ella deseaba.
Ella le dio alegría con su persona
Y lo abrazó[7].

En un estilo absolutamente diferente, he aquí las bendiciones del dios Ptah:

«Yo [el dios creador Ptah] soy tu padre; yo te he engendrado para que tu cuerpo revista una naturaleza divina. Pues he cambiado mi apariencia por la ... del señor de Mendes [una imagen divina] y he habitado tu venerable madre ... Yo sabía que serías el paladín que sirve mi alma complacientemente. Yo te he creado, pues tú apareces como [el dios] Ra

y yo te he engrandecido ante los dioses. Las guardianas de Ptah te han criado, la diosa de tu nacimiento exultó cuando te vio, a ti, imagen de mí mismo, magnífico, majestuoso y poderoso. Las grandes ... sacerdotisas ... lanzan gritos de júbilo, cuando te ven aparecer, perfecto ... me dicen: "tú eres nuestro padre sublime, tú nos has creado un dios que es semejante a ti, el rey Ramsés II [o Ramsés III]". Cuando te veo —prosigue Ptah— mi corazón salta de alegría ... al tomarte en mis brazos, te hago don de vida, longevidad, salud y generosidad ... Permito que tu naturaleza sea divina, como la mía, pues yo te he escogido, elegido, dotado ... No hay nada que tú no sepas. Tú conoces la conducta [secreta] de la vida, y tú mantienes a los hombres en vida gracias a los decretos que promulgas ... Yo te he consagrado como rey de la eternidad, como Señor con poderes ilimitados ... Yo te he dado mi función divina ... El país será saturado por tu espíritu ... Tú abres la boca para reforzar a aquel que amas ... [como tu padre divino]. Así habla Ptah a aquel que ha nacido del cuerpo de un dios, que Ptah ha engendrado, que Ptah ha instalado en el trono a quien ha transmitido el gobierno, que él ha hecho a su imagen, a quien ha transmitido lo que ha creado ..., este dios divino, rico en amor ... Ramsés II [o Ramsés III].» (G. Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena, 1923, págs. 139 y ss.)

El papiro Westcar cita la profecía, quizás anterior a la XII dinastía, que un mago hace al rey Keops, en que anuncia la concepción de Ra y posteriormente el nacimiento de los tres primeros reyes de la V dinastía.

Pero cabe preguntarse si los soberanos no recurrieron a la teogamia para legitimar su acceso al trono, pues, como escribía ya Maspero [8]:

«Tutmosis I, padre de Hatshepsut, no tenía más que la mitad de su sangre divina, pues su madre, Sonisonbu, era una concubina de oscuro origen. Tutmosis IV, padre de Amenofis III, era de baja condición.»

Si bien es verdad que los templos faraónicos han dejado pocos ejemplos de teogamia, tal vez se deba a que tuvieron que soportar destrucciones; pero los Ptolomeos y después los Césares reedificaron los edificios religiosos, en donde las escenas de teogamia no faltan, aunque adoptaran un carácter diferente. Por otro lado, algunos textos confirman la idea de que la teogamia era tradicional entre los faraones. Basta un ejemplo: una inscripción mutilada que relata el coronamiento de Horenheb (primer rey de la XIX dinastía) dice que «Amón, el rey de los dioses, lo crió Horus, hijo de Isis, protegió su carne de los encantamientos a su salida del seno»; son las mismas expresiones que se utilizan en Deir-el-Bahari y en Luxor, en el momento de la presentación del recién nacido a Amón y de su purificación. Pero se puede admitir hoy, siguiendo la opinión de Moret, que la teogamia y la representación real son tradicionales en todos los faraones.

El origen del mito es muy antiguo y se remonta quizás hasta la V o la VI dinastía, si se tienen en cuenta los arcaísmos lingüísticos del texto de Deir-el-Bahari, el más antiguo; de hecho el mito persiste hasta la época ptolemaica y romana.

En los templos lagidas y romanos, las escenas de la natividad del faraón no ocupan solamente un tramo, una sala, o la pared de un patio, sino todo un pequeño templo especial, el *mammisi,* construido al lado de los grandes templos, y donde se adoraba a una tríada; el *mammisi* simbolizaba la mansión celeste donde la diosa había engendrado al dios hijo.

Las escenas del nacimiento divino tal como aparecen sobre los muros de los mammisis se organizan según el esquema siguiente:

- Unión carnal del dios y de la diosa.
- Modelaje por Knum de Horus y de su doble.
- Nacimiento de Horus en los carrizales de Buto.
- Escenas del amamantamiento por Hator, Isis y las vacas divinas.
- Protección mágica ejercida por las siete Hators.
- Presentación de Horus al dios principal y a las divinidades «asociadas» (paredres).

Hasta el final de la época romana, estas escenas se representan, en cierto modo, silenciosamente ante la divinidad, sin ninguna interrupción, por así decirlo, eternamente, pues se trata de hecho de un drama litúrgico, ejecutado a partir de un libro titulado *El nacimiento divino,* que tiene lugar en los mammisis. La idea de la teogamia está totalmente en vigor hasta la época romana, como lo atestigua igualmente la narración popular sobre el origen sobrenatural de Alejandro Magno que, al ser rey de Egipto, era por ende hijo de los dioses egipcios. Este cuento, incluido en la novela del Pseudo-Calístenes, del siglo III de nuestra era, pone en escena a Nectanebo, el último de los faraones indígenas, refugiado en Macedonia, que se enamora de la reina Olimpías, a quien habría anunciado que un dios se uniría a ella para darle un hijo. Gracias a subterfugios mágicos, Nectanebo toma la apariencia de Amón y se une a la reina. De esta unión nació Alejandro, que Amón reconoció como «hijo» cuando visitó el templo del oasis de Siwa.

De esta forma, 3.000 años después del papiro Westcar, la novela del Pseudo-Calístenes vuelve a tomar el mismo tema de la unión de la reina y de un dios.

En la época romana, Cesarión, místicamente asimilado al dios-hijo de las tríadas, viene al mundo sobre los frescos del mammisi de Ermant; por lo que respecta a Trajano, su nacimiento se representa sobre los muros de los mammisi de Dendera. El rito egipcio se introduce en Roma; cuando nació Drusilia, hija de Calígula, se advierten cuatro rasgos extraños según las costumbres romanas y que, en realidad, son

tomados del ritual egipcio: en primer lugar, el nacimiento es divino, y en segundo lugar, Júpiter Capitolino, como padre del niño actúa junto a Calígula. Después presentan al niño en el templo de Júpiter Capitolino y lo sientan sobre las rodillas del dios «como si fuera su hijo»; y por último el niño es llevado a Minerva, diosa virgen, a menudo asociada a Isis, que está encargada de la lactancia [9].

Los mammisis de Ermant y de Dendera prueban que el mito está vivo hasta el siglo II d. de C. y la necesidad del invasor romano de legitimizar su poder a los ojos de los egipcios, haciéndose no sólo sucesor de los faraones, sino también de los dioses que les eligen y les conciben.

Sería erróneo creer que el mito y el ritual egipcio se reservaron sólo para el uso de los egipcios, pues ejercieron una verdadera fascinación sobre los griegos primero, y sobre los romanos después.

C. RELECTURA DE LOS EVANGELIOS A LA LUZ DEL MITO EGIPCIO

A fin de hacernos una idea sobre el eventual paralelo entre el relato de la infancia de Jesús y las narraciones egipcias, evocaremos sucesivamente las características y las finalidades de los evangelistas Mateo y Lucas; después, más ampliamente, el mito del nacimiento divino del faraón, que nos es menos conocido, y por último compararemos los evangelios de la infancia con este mito.

La posibilidad de una respuesta positiva a la hipótesis de un paralelo no se encontrará más que después de una confrontación entre el mito del nacimiento del faraón y los primeros capítulos de los evangelios de Mateo y Lucas.

1. *LA ANUNCIACIÓN A MARÍA* (Lc 1, 26-38) *Y EL SUEÑO DE JOSÉ* (Mt 1, 20-25)

El primer episodio importante es el de la Anunciación a María, completado por un mensaje a José en el evangelio de Mateo (Mt 1, 18-25). Las modalidades de estos dos mensajes difieren.

El sueño de José es una intervención divina con la finalidad de ponerle al corriente de los acontecimientos presentes, revelarle el plan divino y dictarle la conducta a seguir con su mujer y su futuro hijo. Resulta interesante recordar aquí el cuento egipcio [10], en el cual las circunstancias son bastante análogas al comienzo del evangelio de Mateo. Mahituaskhit, la mujer de Satmi, no había tenido todavía ningún hijo

varón, lo que les entristecía sobremanera. Ella se dirigió al templo para rogar a Ptah y someterse al rito de la incubación, frecuente en la antigüedad. De vuelta a su casa, concibió de Satmi, su marido, que tuvo un sueño.

He aquí el texto del cuento, puesto en paralelo con el pasaje de Mateo:

Cuento de Satmi	*Mateo 1, 20-25*
Ahora bien, Satmi se acostó una noche y soñó	20 A José, en sueños, apareció
que se le hablaba diciéndole: Mahituaskhit, tu mujer ha concebido de ti.	el ángel del Señor, que le dijo: Toma en tu casa a María, tu esposa; lo que se engendró en ella es del Espíritu Santo.
Al niño que dará a luz,	21 Dará a luz un hijo
se le llamará Senosiris *	21 le pondrás por nombre Jesús
y serán numerosos los [¿prodigios?]	21 porque él salvará a su pueblo
Cuando Satmi se despertó de su sueño	24 Despierto José de su sueño
después de haber visto estas cosas, su corazón se alegró mucho. Cumplidos los meses de gestación, cuando el tiempo de dar a luz llegó,	(Lc 1, 46-47; Magníficat: Exulta de júbilo mi espíritu.) (Lc 1, 57. Llegó el tiempo de dar a luz.)
Mahituaskhit ** dio a luz un hijo varón	25 [María] dio a luz un hijo
se le comunicó a Satmi y él le llamó Senosiris, según se le había dicho en el sueño.	y él [José] le llamó Jesús

* SENOSIRIS = Se + Osiris que significa Hijo (del dios) Osiris. Ver Mt 1, 23:
** MAHITUASKHIT = Llena de larguezas → Llena de gracia.

El sueño de Satmi responde a las mismas preocupaciones que el sueño de José. Es probable que la voz que oye Satmi sea la de Ptah, el dios al que Mahituaskhit ha pedido tener un hijo. El niño que nace, contrariamente a Jesús, ha sido concebido por su padre Satmi, pero es un don de la divinidad, como lo revelan los sueños sucesivos de Mahituaskhit en el templo de Ptah, después de los de su marido Satmi. Dios, en las dos narraciones, se preocupa personalmente del porvenir del niño que le remplazaba delante de los hombres, como lo indican los nombres repectivos de Senosiris, de Jesús y de Emmanuel escogidos por la divinidad en persona o como dice el ángel a María: «El ser Santo que nacerá será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 25); lo que equivale, ni más ni menos, a la traducción de Senosiris, Hijo de Osiris. Si nada se dice a propósito de la reacción de José a su sueño, puede suponerse que, como Satmi, se celebró y se asoció a las palabras que pronunció María: «Mi alma exulta en el Señor, y mi espíritu se regocija en Dios, mi Salvador.» (Lc 1, 46-47).

De la Anunciación a María, recordaremos principalmente la personalidad de María presentada como virgen (Lc 1, 27) y el contenido de la revelación: El niño que espera será el descendiente de David que establecerá el reino de Dios (Lc 1, 32-33).

Detrás de estos dos versículos se perfila el Antiguo Testamento que les confiere una gran autoridad y permite considerar el episodio como el cumplimiento de la espera de Israel. Hay una clara alusión a Isaías 7, 14:

«Es el Señor mismo
quien os dará un signo...
"He aquí que la joven está encinta
y va a dar a luz un hijo
a quien llamará Emmanuel."»

Se vuelve a encontrar el tema de la virgen-madre * y la imposición del nombre del niño.

Estos dos versículos son también una interpretación libre de 2 Sam 7, 11-16, en que Yahvé, por medio de Natán, promete a David la perennidad de su casa; Lucas (1, 33) añade: «El reino del Mesías será eterno.» Sabemos que la comunidad esenia de Qumran ha guardado el *teologumenon* de la procreación divina del Mesías ligada al Salmo 2: «Cuando Dios engendre el Mesías entre vosotros» (Q Sa 2, 11). Pero no sabemos la forma en que los sectarios qumranianos la imaginaban. Sea

* Al menos si tomamos la versión de la LXX que traduce por «virgen». (*Partenos*) el término hebreo (*'almah*) que designa ya una joven ya una mujer recién casada.

lo que fuere del lenguaje equívoco de Qumran, en el A. T. no encontramos rastro alguno de un nacimiento divino. En cuanto al versículo 7 del Salmo 2: «... Tú eres mi hijo, yo, hoy, te he engendrado», hace suponer una adopción del Mesías por Yahvé, como se ha observado en múltiples ocasiones en que aparece la palabra «hoy». Tanto en este fragmento como en el evangelio de Lucas en su conjunto, destaca un lenguaje sacado de los LXX, traducción griega de la biblia hebraica, realizada en Alejandría en el siglo III-II a. C. Dos ejemplos sustentan esta hipótesis: Se presenta a la joven como 'virgen' y el término 'Altísimo' es utilizado en tres versículos próximos entre sí (vs. 32. 35. 53).

El vocabulario utilizado por Lucas es pues el de la diáspora, en particular la de Alejandría. Añadamos, por otra parte, que al Salmo 2 que ha servido de pilar a la espera mesiánica real de los judíos se le cita en Heb 1, 5, epístola que muchos exégetas creen redactada por un judío alejandrino.

¿Podemos concluir que el medio judío de Egipto en el siglo primero de nuestra era es particularmente sensible a la idea de mesianismo real del hecho de la tradicional filiación divina del rey en Egipto y del carácter carismático que reviste a la Baja Época, cuando se espera el advenimiento en Egipto de un rey que restablecerá el orden original en el país?

¿Acaso los judíos de Egipto transfirieron la idea egipcia de la filiación divina del rey al Mesías y después a Jesús?

La hipótesis puede parecer arriesgada, pero A. Barucq, confrontando el elemento laudatorio de los textos egipcios e israelitas, comprueba [11] que «los himnos amarnianos (XVIII dinastía) añaden a los elementos comunes a las dos literaturas: la elección del rey, la protección en los combates, largas tiradas sobre la vivificación del rey y su renovación por la acción del disco solar, el don de millones de júbilos de una duración eterna sobre el trono de Ra», que suponen la idea misma de perennidad dinástica expresada por 2 Sam 7, 11-16.

En cuanto a la adopción del rey por Yahvé en el Salmo 2, 8, tiene un parentesco con la convicción egipcia de que el rey recibe de Dios su autoridad y su poder sobre las naciones.

Más todavía, el tema del rey «Hijo de Dios» tan extraño a Israel, según la concepción ordinaria de la realeza, como en todo el mundo semita, es, por el contrario, frecuentemente referido a la realeza faraónica. Barucq concluye al final de su estudio que se observa una gran influencia egipcia en la redacción del Salmo 2. La razón de este fenómeno se suele atribuir a que los salmistas conocieron probablemente a los clásicos de la literatura sapiencial y religiosa en las escuelas de Egipto, o en Palestina, regentadas por escribas egipcios, cuya presencia en la corte de David es atestiguada por la Biblia.

Si volvemos al texto de la Anunciación a María se ve que ocupan la escena tres personajes: el ángel Gabriel, María y Jesús. Dos de ellos, por no decir los tres, llevan un nombre teóforo. La acción divina está en el corazón del episodio.

El primero, Gabriel, cuyo nombre significa «hombre de Dios» o «Dios es fuerte», no aparece más que dos veces en el N. T., concretamente en el primer capítulo de Lucas (Lc 1, 11-20; 1, 26-38). En el A. T. tiene como misión explicar a Daniel sus visiones (Dan 8, 16-26; 9, 21-23). Al parecer, Gabriel, mensajero de Dios, interviene sobre todo cuando se trata de instruir y de confortar a un personaje bíblico.

El segundo personaje es María, en griego *maria,* en hebreo *Mirjam.* El significado hebreo de Mirjam es el de «vidente» o «dama». María, que no sería otra cosa que la forma griega de Mirjam, es un nombre muy corriente en la diáspora, sobre todo la egipcia.

Algunos autores se han ocupado de la etimología de este nombre y Goerg [12], por ejemplo, llega a la conclusión de que Mirjam tendría una etimología egipcia, la de «Amada de Amón». Para los que puedan extrañarse de que un nombre teóforo egipcio haya encontrado un lugar en el suelo israelita, Goerg recuerda el ejemplo de Pashehur, nombre llevado por cinco personajes del A. T., que significaría el «hijo de Horus».

Es curioso notar que, según esta teoría, la madre de Jesús tendría un nombre egipcio cuya significación lleva consigo la idea de teogamia tal como se expresa en el mito del nacimiento divino del faraón.

En cuanto a Jesús, su nombre en hebreo *Ieshua,* significa «Yah salva». Este nombre, de todas formas poco original, pues fue llevado por varios personajes bíblicos, era bastante común en el siglo primero de nuestra era.

Mateo (1, 21) y Lucas (1, 31) están de acuerdo en afirmar que el nombre del niño fue impuesto por Dios por mediación del Ángel. Dos versículos después (vs. 23) Mateo refuerza la significación de este primer nombre, en el otorgamiento de otro, Emmanuel, que quiere decir «Dios-con-nosotros». Ya que estos dos nombres son teóforos, uno prenatal y genérico, el otro posnatal, oficial y personal, la finalidad de Mateo es mostrar el cumplimiento de las Escrituras.

El cuadro siguiente resume las analogías entre este primer relato del N. T. y el mito egipcio de la concepción divina del rey.

MITO EGIPCIO	LUCAS	MATEO
1. Amón anuncia su intención de dar un heredero al trono.	De Dios parte la iniciativa de enviar al Mesías.	
Los dioses están encargados de guardar a la escogida.		
2. Amón envía a Thot a la reina.	El ángel Gabriel se aparece a María (1, 26.28).	
Amón comunica su plan al rey.		Dios comunica su plan en sueños a José (1, 20-23).
3. Amón se une a la reina e impone el nombre al niño.	«Le pondrás por nombre Jesús» (1, 31).	«Le pondrás por nombre Jesús» (1, 21).
4. Khnum forma al niño.		
5. Thot reaparece, saluda a la reina y anuncia el próximo nacimiento divino.	El anuncio a María (1, 26-28).	

Se puede comparar la teogamia egipcia propiamente dicha con una interpretación del vaso de Portland que representa la unión (durante el sueño y en presencia de diversos dioses) de Atia, madre de Augusto, con Apolón, metamorfoseado en serpiente. El vaso ilustra así la filiación divina del fundador del imperio romano (ver E. Simon, *Die Portland Vase,* Mayence 1957).

2. *A PROPÓSITO DE LOS HIMNOS QUE EXALTAN LA ACCIÓN DIVINA SOBRE LA MADRE DEL HIJO DE DIOS*

En vísperas del nacimiento maravilloso, Isabel saluda a María con estas palabras: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu seno (...) y dichosa la que creyó que tendrán cumplimiento las cosas que han sido dichas de parte del Señor» (Lc 1, 42-45).

En el mammisi, es igualmente habitual el encontrar un himno litúrgico en honor de la madre divina, alabada en la tierra y en cielo, transformada (transfigurada) desde su unión con el dios. He aquí por ejemplo el que se puede leer en Dendera:

Hator viene hacia su casa.
Para encontrarse con su hijo en paz:
Qué bella es tu cara, cuando sales de Dendera,
Isis, venerable madre divina;
El-que-brilla-en-oro asoma su cabeza para verte,
La tierra se ilumina como cada día,
Los dioses y los hombres son madrugadores para alabarte;
Las diosas se llenan de júbilo cuando tú te acercas.
Tu madre Nut te protege
Cuando Ra se reúne con Tu Majestad en el cielo sereno;
Tú te glorificas allí;
[Nut] te hace entrar en ella con alegría,
Ella te engendra continuamente;
Tú te unes a la vida al atardecer,
Gran maravilla, no hay otra igual,
La originaria, la tierra ha empezado cuando ha existido ella.
¡Gloria a ti, en cuanto ojo de Atum!
El séquito de Ra ruega a Tu Majestad;
Los que están en el doble santuario tocan el tamborín por tu Ka,
¡Oh poderosa!, las mujeres adoran tu perfección.
Los dioses de It-di se postran humildemente ante tu poder,
Ellos se despiertan pronunciando tu nombre.
El primordial, el primero, tiene los brazos alrededor de ti,
La gran Eneada implora a tu imagen,
El Nun venerable renueva tu juventud,
Lava tu faz, conserva tus miembros,
Viste tu estatua de tu forma;
Viene hacia ti, sólido, trayendo sus bienes,
Tu faz brilla de su esplendor,
La eternidad es para ti y tú te unes a ella,
El día en que tú brillas en el orbe del disco solar;
La duración eterna es para tu Ka,

El día de ir al encuentro hacia el círculo del horizonte de tu hijo
Que permanece estable como los dos luceros.»

(F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, París 1958, páginas 369-370).

Seguramente no existe ningún parentesco directo entre este texto y el de Lucas, pero ambos están animados por la misma intención, exaltar a la madre del niño engendrado por la divinidad.

En Karnak, en el templo de Amón, puede leerse una acción de gracias en la cual Tutmosis III cuenta cómo fue designado rey por Amón, su padre: «Entonces, él me reconoció y se detuvo..., yo toqué el suelo; me prosterné en su presencia. Me situó ante Su Majestad, yo ocupé el lugar del Señor (= el Rey). Entonces Él hizo en mí maravillas... Estas cosas sucedieron realmente, aunque fueron alejadas de la faz de los hombres y consideradas misteriosas por el corazón de los dioses...». Aquí se reconocen los temas del humilde por quien la divinidad «hace maravillas», así como la gratitud del beneficiario, que se encuentra del mismo modo en los cuatro primeros versículos del Magníficat. Se observa, además, que con su texto Tutmosis quiere asegurar a sus lectores la veracidad de su aserto como lo hace el evangelista Lucas en su prólogo, y recordar la situación privilegiada que le une al dios, «el dios Amón es mi padre y yo soy su hijo», y la intimidad consecuente, «aunque ellas [estas maravillas] hayan sido alejadas de la faz de los hombres y sean consideradas misteriosas por el corazón de los dioses...». Esta última frase recuerda las palabras de Jesús que, «estremecido de gozo» bajo la acción del Espíritu Santo (como María, su madre), dijo: «Bendígote Padre, Señor del cielo y de la tierra. Porque encubriste esas cosas a los sabios y prudentes (...)» (Lc 10, 21).

3. *EL NACIMIENTO DE JESÚS* (Lc. 2, 1-7)

Del sobrio relato del nacimiento de Jesús, retendremos tres temas desigualmente desarrollados: El censo, la búsqueda de abrigo donde pasar la noche y el parto.

El censo permite al evangelista insistir sobre la ascendencia de José y el viaje que lo ocasiona tiene la ventaja de hacer nacer a Jesús en Belén, tierra de David (1 Sam 16, 1), lo que corresponde a la espera de un Mesías davídico.

Expulsados y sin abrigo, José y María encuentran refugio en un establo (o al menos en una humilde morada, como lo deja suponer la presencia de un establo) que servirá de cuna al recién nacido (Lc 2, 7). Este tema tiene alguna analogía con la narración de la huida de Isis por las zonas pantanosas del Delta. Mientras esperaba a Horus, acompañada de

siete escorpiones, llegó una tarde, cansada, a una casa cuya dueña, llena de pavor al ver a sus compañeros, le cerró la puerta. Entonces Tefén, el escorpión, pasó por debajo de la puerta y picó al hijo de la dueña de la casa. Cuando Isis oyó las lamentaciones de la mujer, tuvo piedad de ella, le impuso las manos al niño y le devolvió la vida. Esa noche encontró finalmente refugio en casa de la pobre mujer de un pescador [13].

El relato es interesante por más de una razón. Es, primeramente, una narración dramática destinada a ser interpretada; todo hace suponer que gracias al número de sus variaciones estaba ampliamente difundida entre la población egipcia. Pone además en escena a personajes populares. El mito de Isis y de Osiris era conocido en todo Egipto, y si Osiris, muerto, es el prototipo del soberano difunto, su hijo Horus lo es del faraón vivo y reinante, en oposición a su tío Seth, hermano y asesino de Osiris, que intenta usurparle el poder.

En fin, el relato de esta estela combina dos temas de la infancia de Jesús: el primero es la huida de Isis por tierra extranjera para proteger al hijo que lleva en su seno de la locura criminal de Seth que quiere reinar solo; este hecho recuerda la huida a Egipto de José y María para proteger a Jesús de la matanza de niños ordenada por Herodes, que teme perder el reino. El segundo tema es el de Isis encinta de su hijo primogénito que viaja, fatigada, en busca de una casa para pasar la noche; primero es rechazada y después es admitida en una humilde morada. Se puede ver la semejanza con la narración de Lucas en la cual María acompañada de José, cansada y a punto de dar a luz pero sin encontrar un techo para protegerse, acaba por hallar refugio en un modesto lugar, donde nace Jesús, su hijo primogénito (Lc 2, 7). Esta palabra, primogénito, *pro'totokon*, empleado por la LXX y también por Filón es susceptible de dos acepciones: la de progenitura con idea de hijo mayor, pues en caso contrario se habría podido utilizar la palabra *monogene's*, y la de un título que comporta la ausencia o la presencia de hermanos, como lo confirma una inscripción descubierta en Tell-el-Yahudiyeh * en Egipto el año 1922, en la cual se lee que una joven madre, Arsinoe, murió «en los dolores del parto de su hijo primogénito».

El A. T. utiliza alguna vez la palabra en un sentido metafórico y colectivo; el primogénito es Israel (Éx 4, 22). Este uso persiste hasta el siglo primero de nuestra era, época en la cual leemos en el IV *Libro de Esdras* (6, 58): «y nosotros, tu pueblo, aquel que tú has llamado el primogénito, el único, próximo y bien amado, somos depositados en sus manos». En este documento se opera una evolución en virtud de la cual la apelación de «primogénito» toma el valor de «único», «escogido», «privilegiado».

* Pirot, L., *La Sainte Bible*, tomo X, París 1935, p. 43. El nombre de la joven madre, Arsinoé, llevado por varias reinas lágidas, deja suponer la influencia egipcio-helenística sobre su familia.

En la misma época, hacia el año 80, la Epístola a los Hebreos, compuesta quizá por un alejandrino, utiliza el mismo término en sentido perfectamente análogo, pero aplicado esta vez a una persona, el Mesías, y no a una colectividad (1, 8): «y de nuevo cuando Él (Dios), introdujo al primogénito en el mundo, dijo: que todos los ángeles de Dios lo adoren». Es el único ejemplo neotestamentario que tenemos en el que la palabra primogénito es un título.

En Egipto, Ptah habla de «su hijo primogénito, bien amado, el rey divino» a propósito de Ramsés II [14]. Y anteriormente la primera sentencia del Texto de las Pirámides dice:

«Palabra de Nut, la sublime, la grande: es mi hijo, mi primogénito, el que ha abierto mi seno. Es mi bienamado, en el que tengo mis complacencias.»

No se puede encontrar una analogía mejor con los textos evangélicos, sobre todo con los del Bautismo y la Transfiguración (Mt 3, 17).

Por el conducto de la teogamia, cada hijo mayor de la reina que sube al trono llega a ser primogénito de Amón-Ra, y al mismo tiempo único y elegido para el tiempo de su reinado puesto que es imagen de Amón-Ra y asegura la perennidad sin solución de continuidad del reino primordial de Amón-Ra. De este modo cada soberano es la imagen de su predecesor y de su sucesor.

4. *LA VISITA DE LOS PASTORES* (Lc 2, 8-20)

Todos los pueblos se apresuran a rendir homenaje al nuevo rey desde su nacimiento. ¿Ha querido el evangelista Lucas simbolizar a través de la visita de los pastores al niño recién nacido, el homenaje del pueblo a su Mesías? Sin duda alguna la intención del texto es la de establecer su papel de testigos y posteriormente de mensajeros. La muchedumbre a la que los pastores se dirigen, es el mundo que escucha la palabra divina.

El trasfondo veterotestamentario está siempre subyacente, aparece en el anuncio del v. 11: «Un salvador os ha nacido que es el Cristo Señor», inspirado en la profecía de Isaías 9, 5: «Un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado, ha recibido el imperio sobre sus espaldas.»

El paralelo es tan patente, que tanto en un caso como en otro, mientras la alegría estalla, la luz brota en el seno de las tinieblas para subrayar la grandiosidad del acontecimiento (Is 9, 1 y Lc 2,9).

El himno que sigue a este anuncio es la prolongación de una cita del Salmo 117, 26: «Bendito sea aquel que viene, el rey, en nombre del Señor. Paz en el cielo y gloria en lo más alto del cielo.»

Uno puede extrañarse del papel interpretado por los pastores en esta narración, pues los judíos los menospreciaban, les juzgaban ladro-

nes y no aceptaban su testimonio delante de un tribunal. ¿Por qué entonces Lucas les hace jugar este papel de testigos? Se puede, claro, invocar el simbolismo de estos pastores: Jesús nace en Belén, la ciudad de David, que era pastor, y el relato de su elección lo muestra guardando los rebaños (1 Sam 16, 1-13).

Mostrar a Jesús naciendo entre los pastores de Belén era mostrar en él al nuevo David salido también de entre los pastores de Belén, y destinado a ser, no solamente pastor de hombres, sino «príncipe de pastores» (1 Pe 5, 4). Esta explicación que da Danielou [15] por muy verosímil que parezca, confunde varios planos totalmente diferenciados. En una página precedente, ve a los pastores según los datos históricos originales, después pasa al plano simbólico para justificar su presencia y, finalmente, en una última alegoría, asimila el pastor al pastor de hombres, tema más corriente en el N. T. que en el A. T., y que por consiguiente encuentra aquí más difícilmente su lugar, puesto que el nacimiento debe conformarse a una tradición veterotestamentaria. En el siglo primero de nuestra Era la tradición está todavía viva [16].

En cuanto a Filón de Alejandría, sin duda representativo de toda una corriente de pensamiento en Egipto, define a los pastores (*poimenas*) en oposición a los cebadores de rebaños (*ktenotrophais*) en estos términos «la profesión de pastor es considerada tan venerable y tan útil que los poetas tienen costumbre de llamar a los reyes pastores del pueblo, y el legislador da este título a los sabios, que son los únicos verdaderamente reyes» [17].

Así, aunque los pastores están mal considerados por sus contemporáneos, su profesión y su persona, alimenta la alegoría y uno no se extraña demasiado al ver que son los primeros hombres que rinden homenaje al rey que acaba de nacer.

¿Se debe ver en este episodio de la infancia de Jesús un paralelo con el nacimiento del faraón, en cuyo honor dioses y diosas, los espíritus del Este, del Oeste, del Sur y del Norte, enarbolan el símbolo de vida (☥) y aclaman mientras el grotesco dios Bes y el hipopótamo Api mantienen alejados por su sola presencia toda influencia nefasta y todo espíritu maligno? [18]

El ejército celestial que constituye la corte de Yahvé remplazaría entonces al conjunto de dioses, diosas y espíritus que forman la corte de Amón, y jugaría el papel de Bes y Api.

Pero el paralelo egipcio a Lc 2, 8-20 se encuentra todavía más en la presencia de toda la casa real, de los dignatarios a los esclavos, que en el momento de la entronización del faraón representan a todas las clases sociales de Egipto. El cielo y la tierra son llamadas a alegrarse: «...el clamor de alegría llega hasta el cielo lejano. Los dioses y las diosas vienen a verle. Es un día festivo en todo el país. La morada-de-los-dos-leones (...) está inundada de dulzura de corazón. El Señor-del-doble-país, el niño, ejerce la función de su padre Ra para siempre» [19].

5. *LA ADORACIÓN DE LOS REYES MAGOS* (Mt 2, 1-12)

A la visita de los pastores sucede un poco más tarde la adoración de los Magos. Dos motivos reunidos bajo el tema común del nacimiento real conforman este último relato. El primero muestra la universalidad de la realeza de Jesús. Los Magos vienen a adorar al niño (el verbo *proskuneo* que Mateo emplea en el versículo 8 no deja ninguna duda sobre el sentido de la visita de los Magos), vienen de lejos para rendir homenaje al nuevo rey. El segundo motivo, el de Herodes, por aquel entonces rey de los judíos, es constante en todo el capítulo 2 del evangelio de Mateo que muestra la inquietud del rey delante de aquel que podría arrebatarle el trono y a quien intentará por todos los medios eliminar. El tema está próximo al de la infancia peligrosa del héroe que se encuentra en muchas civilizaciones y que ya hemos evocado a propósito de Isis encinta de Horus huyendo por la zona pantanosa del Delta.

En el transcurso de la historia de la Iglesia, se ha indagado sobre quiénes eran estos magos y cuál era su país de origen. Se sabe solamente que venían de Oriente, pero esto es insuficiente para localizar un país al este de Palestina.

En la época de Herodoto, los magos eran sacerdotes de Zoroastro, expertos en la interpretación de los sueños; después el nombre se extendió a todos los adeptos de la magia. Tanto Tácito[20] como Filón de Alejandría[21] atestiguan su existencia y deploran algunas de sus actividades. Actualmente, Brown[22] hace una comparación entre el espíritu profético que recibió el mago pagano Balac del dios de Israel y la revelación hecha a los magos mateanos. En efecto, todo el episodio reviste un carácter mágico a causa de la personalidad de los Magos mismos y de las circunstancias de su venida. El nacimiento de un nuevo astro en los cielos es interpretado como el signo de un nacimiento real (Mt 2, 2), y lo que es más sorprendente todavía, el astro conduce a los magos hasta donde se encuentra Jesús.

De entrada, el nacimiento de Jesús reviste una dimensión cósmica, de la que la realeza cósmica no es más que un pálido reflejo.

Los contemporáneos del Evangelio no debieron extrañarse de la aparición de un astro coincidiendo con el nacimiento de un rey, pues la creencia astrológica según la cual cada niño nace en una coyuntura astral determinada estaba extendida (Num 24, 17). Se ha descubierto incluso en Qumran un horóscopo del rey mesiánico esperado[23]. En Abidos, Alto Egipto, los teólogos creen que cada dios nace con una estrella, y entre ellos Horus, dios real por excelencia. Aunque más extraño debió parecer a los judíos que el astro condujera a los Magos hasta Jesús. El fenómeno, pues, no es único en la antigüedad, y así sabemos que una estrella guió a Eneas hasta el lugar donde Roma debía ser fundada[24].

Probablemente haya que interpretar la aparición del astro como una divina manifestación de apoyo al suceso que ocurre. En este caso puede compararse a la aparición de una «estrella» en el curso de una campaña militar de Thutmosis III en los países del Sur, que tuvo por efecto la derrota del enemigo; según se lee en la estela que hizo erigir el rey en el Gebel Barkal, el hecho fue considerado «el milagro de Amón Ra»[25].

Por lo demás, este astro no identificado que se levanta o que aparece en el Oriente (según las traducciones) debía ser comparado a Ra, el sol, por los espíritus impregnados de cultura egipcio-helenística.

El faraón es la imagen de Ra o de Atum y «a excepción de muy pocos casos, todas las imágenes y similitudes que introduzca el sol (en la literatura egipcia) se refiere al rey»[26].

En el ritual de la coronación, la idea de que el rey es como el sol, lejos de ser una simple metáfora, determina la organización de ciertos ritos; el advenimiento del rey tenía lugar durante el nacimiento del sol * y el mismo verbo expresaba la manifestación cotidiana del sol y la del faraón apareciendo para ejercer sus funciones públicas.

La segunda epístola de Pedro (2 Pe 1, 19) y el Apocalipsis (Ap 2, 28, 22, 16) califican respectivamente al Mesías como astro de la mañana y estrella de la mañana. El versículo 78b del Benedictus profetiza «la visita del sol naciente», lo que designa la salvación mesiánica o el Mesías en persona. Todos estos versículos del N. T. alientan una última identificación entre el Mesías-faraón y el Sol (Ra).**

El Gobierno del faraón equivalía al Gobierno de Ra. Éste había sido el primer rey de Egipto, el universo era suyo porque lo había hecho, incumbía al faraón, su sucesor, mantener el orden cósmico así creado.

Lejos de contradecir esta identificación, uno de los regalos traídos por los Magos, el oro, lo refuerza. El oro era considerado en la época faraónica como los rayos del sol caídos sobre la tierra, en cierto modo la carne del dios Sol[27]. Así en el papiro Westcar, los tres futuros reyes engendrados por Ra se describen a su nacimiento como teniendo los miembros incrustados de oro. En este contexto, ofrecer oro al niño recién nacido equivalía a divinizarlo.

Un sentido análogo tiene la ofrenda de incienso, cuyo nombre en

* Descripción del advenimiento de Amenofis II.
El rey Thutmosis III subió al cielo.
Fue unido al disco solar.
El cuerpo del dios se volvió a juntar con Aquel que lo había creado.
Cuando apareció la mañana siguiente,
El disco solar se puso a brillar,
Todo el cielo resplandeció.
El rey Amenofis II fue instalado en el trono de su padre.
SETHE, K., *Urkunden* IV, 895, 17-896, 8.
Ver también FRANKFORT, H., *La Royauté et les Dieux*, París 1951, pp. 151 y 202.

** Para el estudio del concepto «Astro de la mañana», léase el capítulo II a propósito de los títulos alegóricos dados a Jesús.

egipcio significa a menudo «que hace divino»[28] Por eso en el momento de la coronación, Thot, el escriba de los dioses, dirigiéndose al rey, dice: «Toma el suave perfume de los dioses (incienso) (...) Perfúmate con él tu rostro para que sea totalmente oloroso.» Que interpretado significa que Thot pide al rey que se impregne de una sustancia divina.

En muchas regiones del mundo antiguo los dioses se revelaban no solamente a la vista o al oído, sino también al olfato. Más oscuro resulta el significado de la mirra, que como el incienso es utilizado en el culto cotidiano[29]. Todo lo más es una emanación divina, como el oro: «Horus ha llorado, el agua ha manado de su ojo hasta la tierra, ella ha germinado; así ha sido creada la mirra...»[30]. Más frecuentemente todavía se cree que proviene de Ra. Resumiendo, la ofrenda simultánea de oro, incienso y mirra sería para un egipcio un homenaje dado a un personaje divino a quien se ofrece, según la costumbre, sus propias emanaciones. Es verdad que estas ofrendas no son privativas de la antigua religión y cuando en el año 210 Ptolomeo Filadelfo organiza una procesión dionisíaca en el interior del estadio alejandrino, se desarrolla así: «A la cabeza marchaba el cortejo de la Estrella de la Mañana, pues la procesión empezaba a la hora que se levanta esta estrella (...). Seguían niños vestidos con túnicas de púrpura, llevando incienso y mirra, y también azafrán sobre bandejas de oro (...)»[31].

Finalmente, desde el punto de vista egipcio, el poder del faraón es universal, y lo ejerce incluso cuando está «todavía en el seno de su madre». En las inscripciones, todos los pueblos venidos de los cuatro puntos del horizonte le traen tributos como homenaje: «Yo (Amón) vuelvo mi rostro hacia el Sur y hago maravillas para ti (el rey). Yo hago volverse hacia ti los grandes del miserable Kush, llevando todos sus tributos sobre sus espaldas. Yo vuelvo mi rostro hacia el Norte y hago maravillas para ti. Yo hago venir hacia ti los países extranjeros, los confines extremos de Asia, llevando todos sus tributos sobre sus espaldas. Se ofrecen ellos mismos a ti con sus hijos, a fin de que tú les des el soplo de vida. Yo vuelvo mi rostro hacia el Oeste y hago maravillas para ti. Yo hago que te apoderes de Tihenu, sin que nadie se escape. Ellos trabajan en la construcción de este monumento en honor a mi majestad, rodeados de una gran muralla que alcanza el cielo, ayudados por los hijos de los príncipes de los Iuntiu. Yo vuelvo mi rostro hacia Levante y hago maravillas para ti. Yo hago venir para ti las regiones de Opone, trayendo todas las plantas suaves de su país, para implorar la paz gracias a ellas y respirar el soplo que tú no cesas de dar»[32].

La venida de los magos de Oriente junto al rey Jesús traduce un poco la idea que expresan los anteriores versos egipcios.

Por último es interesante apuntar las analogías del papiro Westcar con el relato de Mateo, y principalmente en lo que se refiere al tema de Herodes.

Papiro Westcar *Origen: XII dinastía*	Mt 2, 1-23
Un mago.	1. Unos magos.
Profetiza el nacimiento de tres reyes engendrados por Ra.	2. Anuncian el nacimiento del rey de los judíos.
El rey se entristece.	3. Herodes se turbó.
El rey pide precisiones sobre el día del nacimiento.	7. Herodes pide precisiones sobre el tiempo de la aparición de la estrella.
El rey quiere ver a los niños. El mago debe facilitarle el desplazamiento.	8. Herodes quiere rendir homenaje al niño. Los magos deben indicarle el lugar donde se encuentra.
La sirviente de Reddjedet, madre de los tres niños, amenaza con explicar a Keops, el rey, la presencia de los tres futuros reyes.	
A la sirviente la devora un cocodrilo; el peligro es evitado.	12-13. Por medio de los sueños de los magos, Dios evita el peligro.

El papiro se termina con el castigo de la sirviente, pero el final del relato se ha perdido. Es de suponer un desenlace análogo al del relato de Mateo: Keops intentaría, como Herodes, matar a los tres futuros reyes que constituirían un peligro para su trono.

6. *LA GENEALOGÍA* (Mt 1, 1-17; Lc 3, 25-38)

Los dos evangelios que narran la infancia de Jesús hacen referencia a su genealogía: Mateo la sitúa al principio de su obra mientras que Lucas la coloca después de un prólogo bastante largo en donde explica las infancias de Juan Bautista y de Jesús, así como el Bautismo de Je-

sús en las aguas del Jordán. En otros términos, la genealogía de Mateo introduce la vida entera de Jesús y la genealogía de Lucas se muestra indispensable para justificar la futura actuación del Mesías.

Listas genealógicas semejantes son bastante frecuentes en el A. T., particularmente en el libro del Génesis [33]. Generalmente empiezan por el ancestro más alejado hasta llegar al personaje en cuestión según el procedimiento que emplea Mateo:

Abrahán
(engendró a)
José
Jesús

La genealogía de Lucas, por el contrario, es ascendente y remonta hasta el primer hombre, hasta Dios en persona:

Jesús
[hijo de]
Adán
Dios

Esta manera menos común, se encuentra solamente en dos ejemplos veterotestamentarios: La genealogía de Hemán y Asaf (1 Par 6, 18-28) y la de Esdras (1 Es 7, 1-5).

Mateo da la genealogía de José y no la de María, pues por José es hijo de David. Agrupa artificialmente los ascendientes de Jesús en tres series de 14 personas, o generaciones.

Recordemos a este propósito que los números hebreos están escritos con las letras del alfabeto hebreo. Se pueden leer las letras según su valor numérico y, a la inversa, ver en los números alusiones a palabras. Así, catorce corresponde al valor numérico de la palabra David (D = 4; V = 6; D = 4); en hebreo, que sólo emplea consonantes, la suma de las tres letras da 14. Al hablar de 3 × 14 generaciones se quiere decir que el que ha nacido al final de esta serie es también aquel a quien se refieren todas las promesas que han sido hechas a la casa de David, y que es por este hecho el hijo mesiánico de David [34].

Esta genealogía tiene por objeto mostrar que el nacimiento de Jesús no es un suceso fortuito, perdido en la historia humana, sino la realización del plan de Dios, en torno al cual giraba todo el A. T.; era ordenado al mismo tiempo Jesús pone término al A. T. al inaugurar los tiempos mesiánicos, lo que no significa por tanto una ruptura con el A. T., sino que, por el contrario, la acción del Mesías, para Mateo, se inserta en la continuidad veterotestamentaria.

En 1939, Jacobsohn, considerando cierta influencia egipcia sobre los evangelios de la infancia, proponía ver en el número 14, los 14 Kas de Ra o de su hijo el faraón [35]. La fuerza vital constituida por los Ka se trans-

formaría, por extensión, en antepasados reales *.

No tienen la misma finalidad las genealogías de Mateo y de Lucas, pues las divergencias son demasiado importantes. De David a José sólo tienen en común los nombres de Salathiel y de Zorobabel **. Es evidente que Mateo insiste en la ascendencia dinástica de Jesús, y Lucas sobre la ascendencia Adánica y divina ***.

Los evangelios de la infancia, al igual que el mito egipcio, tienen como principal objeto mostrar que el rey tiene una madre humana y un padre divino, sin que ello sea por tanto decisivo desde el punto de vista de la legitimidad dinástica en Egipto, de manera que los personajes que gobernaron se apropiaron del mito.

La legitimidad reside en el árbol genealógico del padre. Gracias a José, Jesús pertenece a la casa de David; por esta razón el hijo del faraón pretende el trono.

En la vida egipcia, la genealogía juega un papel importante, pues su fundamento jurídico permite establecer la identidad de un individuo o las pretensiones de este último. Ciertas genealogías, como las listas reales, no tienen sin embargo finalidad jurídica propiamente dicha; insisten principalmente sobre la sucesión dinástica que aureola al rey con la gloria de sus antepasados.

Desde siempre, la filiación egipcia pudo establecerse a través del padre únicamente, pero a partir del Imperio Medio es frecuente expresarla a través del padre y la madre, o por la madre sola (sobre todo en el Imperio Medio).

Generalmente, el árbol genealógico de una persona se construye a partir de ésta remontando hasta las raíces: A, hijo de B, engendrado (hecho) por C (la madre) [36].

Éste es el método empleado por Lucas, al que Mateo añadió la mención de los dos progenitores de Jesús («Jacob engendró a José, esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo». v. 16) e introdujo mujeres en la lista genealógica.

* GARDINER, A., escribe en *Proceeding of the Society of Biblical Archeology*, Londres, 1916, p. 83: «En los templos greco-romanos, el rey es a menudo representado de pie delante de la principal divinidad del lugar, mientras conduce a su presencia una hilera de personajes masculinos, que traen ofrendas, y que dejan ver expresamente sobre su cabeza el signo Ka. Cada Ka lleva el nombre de un atributo relacionado con él; dado que son normalmente 14, y que, según los textos del Nuevo Imperio, se sabe bien que Ra tenía 14 Kas, queda claro que estos Kas, o «atributos» del rey, son necesariamente idénticos a los del dios-sol, del que el faraón era el hijo heredero.»

** Se ha supuesto que Lucas daba el árbol genealógico de María, y no el de José. Ningún elemento serio apoya esta tesis.

Para una comparación detallada del valor histórico de las genealogías de Mateo y de Lucas, ver JEREMÍAS, J., *Jérusalem au temps de Jésus*, París, 1967, pp. 384-392.

*** Mateo hace remontar la genealogía de Jesús a David por la rama reinante de los Davídicos (Salomón), Lucas por el contrario por una rama no reinante (Natan).

Durante mucho tiempo se ha creído que la madre, en tanto «esposa del dios» * jugaba un papel primordial en la sucesión real y que sólo un hombre que se casaba con la «esposa de Dios» podía aspirar al trono, aunque no fuese hijo de faraón. Ésta es la lección que puede sacarse de la lectura del papiro Westcar, en el que el padre juega un papel muy oscuro. Pero todas las madres de reyes no fueron «esposas de Dios», e invariablemente no todas las «esposas de Dios» fueron madres de reyes. Quizás hubo un exceso de confianza en las fuentes, todas ellas inventadas *post eventum*, después del advenimiento del rey al trono. A menudo el mito del nacimiento divino reforzaba una legitimidad al trono insuficiente o justificaba la usurpación del poder, como fue el caso de la reina Hatshepsut o como lo atestigua el papiro Westcar en el caso en que manifiestamente los tres niños engendrados por Ra no son hijos del faraón y su única legitimidad se debe a su filiación divina. Finalmente la teogamia egipcia tiene esencialmente una función teológica, la de transmitir el carácter divino y sacerdotal al rey. En consecuencia, el faraón encuentra su legitimidad en su genealogía por un lado, y en el reconocimiento por el dios, por el otro.

La misma interpretación se aplica fácilmente a la genealogía de Mateo, y todavía más a la de Lucas, puesto que este último presenta su genealogía (v. 23) inmediatamente después de las palabras de reconocimiento de Dios en el momento del bautismo en el Jordán (v. 22).

Esta coincidencia no podía escapar a un egipcio.

7. *LA CIRCUNCISIÓN Y LA VISITA AL TEMPLO* (Lc 2, 21-39)

En el pasaje de la visita al Templo, es preciso distinguir la purificación de María y la presentación de Jesús al Templo, aunque Lucas confunde los dos ritos. Los exegetas han encontrado un cierto número de anomalías en esta escena. Según la ley mencionada con tanta insistencia (Lc 2, 22.23.24), a la ceremonia de la purificación se unía la del rescate de los primogénitos por el precio de cinco siclos de plata. ¿Por qué silencia Lucas esta ceremonia? ¿Por qué habla por el contrario de una ceremonia de «presentación» (Lc 2, 23) prevista por la ley lo cual es falso? Sólo estaban dispensados de la ley del rescate los primogénitos de los levitas.

* El título de «Esposa de Dios» fue llevado sucesivamente por diferentes categorías de egipcias de alta alcurnia: En el Imperio Nuevo, por las esposas del faraón o por las princesas, sus hijas; desde el III[er]. Período Intermedio hasta la época saita, por vírgenes consagradas al dios Amón. En todos los casos se trata de sacerdotisas ligadas a una función cosmogónica, ya que su unión con el demiurgo garantizaba la armonía de la vegetación.

En respuesta a las inexactitudes del relato de Lucas, Danielou[37] expone la teoría de que aquél quería dar una dimensión sacerdotal al acontecimiento. Si tal era la interpretación dada por los cristianos de la comunidad primitiva, lo era todavía más para un cristiano de Egipto que, al asimilar el Mesías davídico al faraón, lo convierte *ipso facto* en mesías sacerdotal, pues solamente el faraón es verdaderamente sacerdote y el clero no es más que la delegación del poder. En fin, no olvidemos que en el mito del nacimiento del faraón el niño es presentado a Amón y a toda la Eneada y que en Deir-el-Bahari el ciclo teogámico se acaba con la circuncisión del faraón, pero a una edad difícil de determinar. Nos limitaremos, sin embargo, aquí a remarcar la fácil comparación que puede hacer un egipcio entre el episodio de la visita al templo de los padres de Jesús, la circuncisión del niño y el mito del nacimiento divino del faraón.

La circuncisión, aunque no universal, era una práctica corriente en todos los medios sociales egipcios[38]. No se practicaba inmediatamente después del nacimiento; el rito se operaba más bien en la adolescencia. Era una práctica muy antigua en Egipto y no han faltado autores que, siguiendo a Herodoto (II, 36 y 104), afirman que los judíos habían tomado este rito de los egipcios. Tardíamente, la circuncisión se hizo obligatoria para los sacerdotes egipcios por razones de pureza ritual.

Impulsado por el Espíritu, es decir por Dios, Simeón, hombre justo y piadoso, se dirige al templo donde acoge al niño, lo toma en brazos, da gracias y profetiza.

Simeón, que podemos considerar enviado por Dios, es remplazado en el mito por Amón en persona. La escena de la entrevista entre Amón y el niño se describe así: «Él (Amón) abraza a aquella (o aquel) que ama más que a cualquier otra cosa», después le dirige la salutación de bienvenida: «Ven, ven en paz, hija de mi costado, a quien yo amo, imagen real que realizará su aparición sobre el trono del Horus de los vivientes por siempre jamás»[39].

El análisis de esta frase muestra en primer lugar un reconocimiento del niño, lo que puede corresponder a los versículos 29-32 de Lucas, seguido de una profecía sobre su futuro (véase Lc 2, 34-35) ya expresada en otros términos, antes de la concepción, en un discurso a la reina: «Aquella que se une a Amón, la primera de los nobles, tal será el nombre de esta hija que abrirá tu seno (...). Ella ejercerá una realeza bienhechora en esta tierra entera, pues mi alma es para ella, mi corona es para ella, para que gobierne las dos tierras, para que guíe todos los vivientes...»[40]. De la misma manera, en el momento de la Anunciación, el ángel Gabriel había emitido una primera profecía: «Éste será grande, y será reconocido como hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David su padre» (Lc 1, 32). Después, el niño es presentado a la asamblea de los dioses que esperaban su advenimiento, lo que Lucas traduciría dando una coloración mesiánica al versículo 38: «[Ana] hablaba del niño

a todos los que esperaban la redención de Jerusalén» (Lc 2, 38).

El nacimiento de Osiris, primer faraón [41], presenta algunas analogías en su estructura con el nacimiento de Jesús: «Se dice que Osiris nació el primer día, y en el momento de su venida al mundo, una voz se dejó oír y dijo: "Es el Señor de todas las cosas que aparece a la luz." Además, varias personas cuentan que en Tebas, un tal Pamiles, habiendo ido a sacar agua en el templo de Zeus, oyó una voz que le ordenaba gritar con fuerza: "El gran rey, el bienhechor Osiris, acaba de nacer." Pamiles obedeció y Cronos depositó a Osiris en sus manos, le encargó que lo criara y que instituyera la fiesta de las Pamilies, que se parece a nuestra Falegorias.»

Como primogénito entre cinco dioses es a Osiris a quien incumbe la carga de ejercer la realeza sobre la tierra.

A su nacimiento, una voz se hizo oír para proclamar el acontecimiento y presentar al recién llegado. ¿De dónde viene? Probablemente del mundo divino. ¿A quién se dirige? Sin duda a los hombres, primeros afectados por el hecho. ¿Pura conjetura...? En todo caso, al nacer Jesús un ángel, enviado divino, difunde entre los pastores la nueva de que el Mesías ha nacido (Lc 2, 11).

Osiris y Jesús tienen, pues, en común, en primer lugar una ascendencia divina; en segundo lugar, el poder lleva legítimamente el título de primogénito; después, ser Kurios, Señor (Lc 2, 11); y por último, ser objeto de una proclamación sobrenatural (una voz, un ángel).

En la segunda parte somos decididamente transportados a Tebas, al templo de Zeus [42], lo que equivaldría a decir: al templo de Jerusalén.

¿Se puede objetar que Osiris no nació en Tebas? Plutarco no es muy preciso, pero a pesar de dos textos ptolemaicos que testimonian en favor del nacimiento de Osiris en Tebas [43] se supone que este hecho tuvo lugar en Abidos o en Busiris, los verdaderos centros del culto osirio.

En resumen, pues, en el templo de Tebas un personaje, Pamiles, recibe la revelación del nacimiento de Osiris, que proclama en forma hímnica y después recibe a Osiris en sus manos.

Ahora bien, ¿qué ocurre en el templo de Jerusalén? Un hombre hasta entonces desconocido, Simeón, impulsado por el Espíritu Santo, recibe al niño Jesús en sus brazos, pronuncia un himno de acción de gracias a Dios y una profecía sobre el futuro del niño. Aparece luego una tal Ana, que adopta la misma actitud que Simeón.

La segunda parte de las narraciones de Plutarco y de Lucas que sigue al nacimiento, se descompone, pues, así: en una ciudad distinta que la del lugar del nacimiento (Tebas, Jerusalén) donde se encuentra un templo, personajes hasta entonces desconocidos entran en escena: se trata de Pamiles, Simeón y Ana. Se presentan fortuitamente en el templo. Pamiles toma agua, Simeón acude impelido por el Espíritu Santo, Ana va según su costumbre.

El personaje de Pamiles plantea algunos problemas a los comenta-

ristas[44], que hacen notar que Plutarco podía referirse a una mujer llamada Pamiles, si nos fundamos sobre los trabajos que le son atribuidos: sacar agua, y más adelante criar (*Threphaia*) a Osiris. Además, en el capítulo 36, Plutarco afirma que es Isis quien instauró la fiesta de Pamiles, fiesta fálica. El dios fálico Pamiles tal como Pamiles encontrarían el origen de su nombre en un título sacerdotal: «(El servidor del) gran de amor.» Parece que los autores griegos trasladaron el título sacerdotal Pamiles a la divinidad a la que servía.

De esta forma Pamiles, en el texto de Plutarco, es en cierto sentido cargado de una doble identidad, femenina y masculina.

Si se sigue el razonamiento hecho hasta aquí, se dirá que el desdoblamiento del personaje de Pamiles se encontraría claramente expuesto en Lucas por Simeón (servidor de Dios: Lc 2,29) y por Ana, profetisa, que sirven a Dios día y noche (Lc 2, 35).

Al ser de edad avanzada los dos, se opondrían al carácter fálico de Pamiles.

Además, los tres reciben la revelación del suceso que tiene lugar. Simeón y Ana reaccionan con un himno de acción de gracias a Dios y una profecía sobre el niño, mientras que Pamiles, con una simple aclamación, enuncia la identidad y el porvenir del niño. En fin, Simeón y Pamiles toman al niño en sus brazos.

La estructura de los dos relatos es idéntica. Sin margen de error, a mi juicio, se puede considerar este relato que hace Plutarco del nacimiento de Osiris, como paralelo a la visita al templo de Jesús y de sus padres.

8. *EL BAUTISMO* (Mt 3, 13-17; Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22; Jn 1, 29-34)

El relato del bautismo inaugura el apartado referente a la vida adulta de Jesús con una escena decisiva que hace alusión a su filiación divina, hasta el punto de introducir los evangelios de Marcos y de Juan.

El acontecimiento teofánico atestiguado por el conjunto de los evangelios canónicos se articula alrededor de tres puntos: el bautismo, la presencia del Espíritu, la frase de reconocimiento.

El simbolismo del agua como signo de purificación y de vida es frecuente en la historia de las religiones. En el judaísmo, el prosélito, el que se convertía, era admitido en el pueblo judío después de haberse sometido a estos ritos. Los esenios se purificaban por medio de un baño cotidiano.

Siguiendo al autor de la 2 Pe 1, 17, todos los comentaristas están de acuerdo en afirmar que Jesús recibió «honor y gloria» en el momento

del bautismo y que le llegó el momento de anunciar el reino de Dios. Brown[45] ve en el bautismo una reminiscencia de la unción de Arón como gran sacerdote por un bautismo y un sacrificio (Lv 8) que compara con el capítulo 7 de la Epístola a los Hebreos, a propósito del sacerdocio de Cristo.

El bautismo revelaría en una misma persona no sólo al mesías real sino también al mesías sacerdotal a quien Juan saluda como el «cordero de Dios» * que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29). Este título, corrientemente interpretado a la luz del Cordero Pascual, encontraría hoy una nueva explicación en la que *amnos* (el cordero) sería un error de copia de *agnos* (el puro). No habría que leer pues «cordero de Dios» sino el «puro Dios», título del que se encontraría una variante en el versículo 39 «el escogido de Dios».

De ahí a ver en el Bautismo una purificación, no hay más que un paso, que daría fácilmente un egipcio para quien el bautismo de Jesús puede ser visto como una entronización real que comprende cinco ceremonias. La primera se perpetúa hasta la época romana (conservamos todavía en Esna la representación de la purificación de Tiberio). He aquí la descripción general que hace Moret de este rito: «La purificación del candidato real tenía el carácter común a las abluciones obligatorias que preceden a todo acto de culto; los dioses Horus y Amón derramaban sobre la cabeza del candidato real el agua "vivificadora" diciendo cuatro veces "puro es el rey X...", y la leyenda grabada sobre la escena especifica que el príncipe es "purificado con su doble por la gran dignidad del rey viviente del Sur y del Norte". Después Amón, teniendo en sus brazos a su hijo, lo presentaba al círculo de los dioses del Norte y del Sur: "Ved a mi Hijo (o mi Hija)..., descansad sobre él... (es decir uníos a él)". A lo que el círculo responde unánimemente: Puesto que he aquí a tu Hijo (o tu Hija), confiamos en tu Hijo (dándole) vida y tranquilidad. Si es tu Hijo, tu emanación a aquél, a quien tú has engendrado y que has dotado de aquello que le has dado, a saber, tu alma, tu corazón, tu voluntad, los poderes mágicos de tu corona. El (príncipe) estaba todavía en los senos de aquella que le engendró, que le pertenecía, ya, las llanuras y las montañas, todo lo que cubre el cielo y rodea el mar»[46].

Al igual que en los evangelios, encontramos el tema de la filiación divina proclamada ante un auditorio y el anuncio (explícito en un caso e implícito en el otro) de la futura realeza. En efecto, primero el candidato real es presentado a los dioses y a las diosas, y en segundo lugar a la corte. Mateo, Marcos y Lucas, cada uno a su manera, da a entender la

* *Biblia de Jerusalén*, Comentario de Juan 1, 29: «Cordero de Dios» es un símbolo mayor de la cristología joánica (v. Ap 5, 6, 12...) que funde en una sola realidad la imagen del Servidor de Isaías 58 que lleva el Pecado de los hombres y se ofrece como «cordero expiatorio» (Lc 14) y el rito del Cordero Pascual (Ex 12, 1, v. Jn 19, 36), símbolo de la redención de Israel (v. Act 8, 31-35; 1 Co 5, 7; 1 Pe 18, 20).

existencia de una multitud. Lucas (3, 21), al afirmar «habiendo sido bautizado todo el pueblo...», sugiere que la multitud está todavía presente. En cuanto al versículo de Mateo (3, 17): «Éste es mi Hijo amado» presupone que el personaje es designado en el interior de un grupo. Finalmente, el evangelio de Juan muestra al Bautista bautizando a la gente cuando ve llegar a Jesús.

Purificar al Rey es como divinizarlo, y por medio de esta acción es investido del poder «de alejar del país al pecado», pues «salvar a los pecadores» parece ser una atribución propiamente divina [47].

Un papiro muy mutilado del Fayum, del año 34 de Augusto, nos aporta la curiosa «Profecía del Cordero». Después de 900 años de dominación extranjera, el dios se volverá hacia Egipto. Los ejércitos egipcios volverán a traer a su patria las capillas de los dioses que habían sido transportadas a Nínive. Después de haber hablado, el Cordero muere. El rey le concede una capilla: «Que su sepultura sea la de un dios, que esté bajo tierra como corresponde a un noble» [48].

Sabemos muy pocas cosas de la personalidad del «Cordero». Sin embargo, estamos tentados de comparar esta designación con la de «Cordero de Dios» con que Juan saluda a Jesús en el pasaje del Bautismo. Pero esto sería ir demasiado lejos, razón por la que solamente observaremos algunos puntos comunes entre el Cordero de la profecía egipcia y el Cordero de Dios del IV evangelio: Su advenimiento anuncia el principio de una nueva era conforme a la voluntad divina, pero su muerte es inevitable. No obstante, se les establece un culto y sus palabras son relatadas por aquel a quien han sido reveladas.

El corazón del relato reside en esta frase:

Mt 3, 17	*Mc 1, 11*	*Lc 3, 22*	*Jn 1, 33-34*
Una voz del cielo decía: «Éste es mi Hijo amado en quien tengo mis complacencias.»	Una voz de los cielos: «Tú eres mi Hijo, el Amado, en quien tengo mis complacencias.»	Una voz del cielo: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco.»	Él, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo. Y yo doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios.

La interpretación de la relación entre Dios y el rey, como la del Padre y del Hijo, aparece ya en el Oráculo de Natán (2 Sam 7, 14), y es repetida y prolongada en el Salmo 89, 4 ss. y 1 Crónicas 17, 13; 22, 10 y 28, 6. El Salmo 2, 7 que inspira el ritual real judaico, lo reproduce Lucas (3, 22).

El término «bien amado» puede venir de LXX Gen 22, 2.12.16, en el que Yahvé dirigiéndose a Abrahán llama así Isaac, a menos que no sea preciso ver una alusión al título del Salmo 45, que es un epitalamio real.

En Egipto, la relación entre padre e hijo, entre Dios y el faraón, no hay que demostrarla, se encuentra atestiguada en numerosos himnos e inscripciones y se explica fácilmente a partir de la teogamia. La expresión «amado» o «bienamado» tampoco es desconocida en Egipto, sino que, por el contrario, constituye a menudo el segundo nombre teóforo del rey, el que se inscribe en un segundo rollo en el momento de la toma del poder real.

Así Pepi I se llama «amado de Ra», Ptolemeo II «poderoso doble de Ra, amado de Amón», y Ramsés II es «aquel que es rico de la verdad de Ra, escogido de Ra.»

Al dirigirse al rey, la divinidad pronuncia frecuentemente una fórmula del estilo: «Éste es mi Hijo que mi corazón ama», o incluso: «Oh Hijo mío, mi bienamado» [49].

En fin, resumiendo, he aquí un texto del Mammisi de Edfu, que son las palabras que Ra dirige a la Eneada cuando recibe al niño *.

«El Rey de Alto y Bajo Egipto, Horus dios inmenso, señor del cielo, venerable sol alado de oro fino, habla a la Eneada venerable que está detrás de él, que la acompaña: "Dioses y diosas que estáis en el gran trono, gran colegio divino que está en Utjeset-Her, oíd la perfección, contemplad la magnificencia. Yo he dado mi herencia, mi sucesor, el corazón de mi cuerpo, el engendrado de aquel que yo he engendrado, mi imagen viviente entre los vivientes."» Obsérvese que Horus es llamado *behudity* y «sol alado de oro fino». Bajo este aspecto, sus representaciones varían desde un pájaro a un disco solar alado **.

El pájaro es normalmente un halcón y no una paloma, como se está tentado a decir en un primer momento. Es sabido que jamás una paloma fue puesta en relación con un dios o una diosa en el Antiguo Egipto.

Incluso en el judaísmo, la relación simbólica entre el espíritu y la paloma no encuentra fundamento en los raros pasajes de la Escritura en que el Espíritu de Dios es comparado a un pájaro (Is 59, 11; 60, 8; Os 7, 11; 11, 11).

Pero si en Egipto el disco alado no es un signo divino como el sistro, por ejemplo, por el contrario, hasta la época ptolemaica, es el símbolo de la realeza bendecida por Dios. Así lo encontramos en Deir-el-Bahari, por ejemplo, presidiendo la presentación del niño a Amón. Una escena análoga se observa en Luxor: Brunner las interpreta sucesivamente como una investidura y como un reconocimiento del niño por

* DAUMAS, F., *Les mammisis des temples égyptiens*, París, 1958, pág. 296. El ejemplo, no obstante, más completo y conocido es la frase del texto de las Pirámides: «Éste es mi bienamado, en quien yo me he complacido.» (Pyr. 1).

** Horus Behedeti, bajo la forma de disco alado, es un emblema de la unidad del Reino Egipcio. Existe una conexión muy fuerte entre el disco alado y el nombre real. V. BONNET, H., *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín-Nuevo York, 1971, pp. 88 ss.

Amón, como lo indica el texto siguiente: «Mi Hijo bien amado Nebmaat-Ra, salido de mi cuerpo, que yo he hecho. Yo te doy toda vida, toda prosperidad, para aparecer como rey del Alto y Bajo Egipto sobre el trono de Horus» [50].

Según Brunner, la presencia del disco alado no es fortuita, sino expresamente querida, pues anuncia la realeza futura del faraón.

¿Qué interpretación podría acercarse más a la del bautismo de Jesús que inaugura su acción misionera y su mensaje, el Reino de Dios? Las palabras pronunciadas, venidas del cielo, no dejan lugar a dudas, se trata del reconocimiento de Jesús por parte de Dios, al mismo tiempo que una investidura de su misión futura.

La escena del bautismo no puede disociarse de la transfiguración (Mt 17, 19; Mc 9, 2-10; Lc 9, 28-36) de la que constituye un preludio.

De los tres evangelistas, Lucas es quizás el que muestra más a las claras este ligamen, Baustimo y Transfiguración, que forman parte de la estructura que orienta toda la narración hacia la Pasión, la Resurrección y la Ascensión. Por el contrario, en el segundo evangelio, Bautismo y Transfiguración son dos Epifanías, de las cuales la segunda completa e ilumina la primera.

Pero por oposición al Bautismo durante el que Jesús se comporta pasivamente, en la transfiguración la acción divina se manifiesta sobre su persona; su cuerpo y sus vestidos toman un color resplandeciente. Mateo utiliza términos tomados del vocabulario solar: «Y comenzó a relumbrar su faz como el sol, y sus vestiduras se volvieron blancas como la luz.» (Mt 17, 2).

Ya hemos insistido sobre el hecho de la asimilación de Amón-Ra el faraón y sobre el simbolismo solar que envuelve la persona del rey. Si el Mesías es glorificado (Lc 9, 32) a causa de su proximidad con su Padre, el Faraón es honrado en cuanto hijo de Amón-Ra. Hathor al amamantar al Faraón dice: «Oh niño de Oro, sacia tu cuerpo de leche blanca, que tu prestigio aumente en este país.» En consecuencia, esta escena puede adaptarse a los ojos de un egipcio, a una u otra de las ceremonias de entronización faraónica durante las cuales los rituales que recordaban la filiación divina se acababan con la pronunciación del nombre real solar, y seguidamente el faraón daba su primera orden: «Adorar los dioses de su padre» *. Tras el Bautismo, Mateo, Marcos y Lucas nos apor-

* MORET, A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* París, 1902, p. 83, cita precisamente el mandato dado por Hatchepsut, interpretándolo de la siguiente forma: «Adorar los dioses de su padre Thutmes I» es adorar lo que había de divino en el antiguo rey y que permanecería en él hasta la muerte. Thutmes I había proclamado que su hija era divina; su hija una vez entronizada ordena, a través de su primer decreto, que se adore a la divinidad de su padre; así se afirmaba el carácter divino permanente de la realeza faraónica por encima de las vicisitudes de los cambios de personas.»

tan el episodio de la tentación en el desierto, que marca la victoria definitiva de Jesús sobre el demonio ilustrada por este versículo: «Adorarás al Señor tu Dios y a Él sólo darás culto.»

Repasemos ahora el orden de los hechos:

MITO EGIPCIO	MATEO	LUCAS
Entronización del rey. Purificación. Ablución.	*Bautismo* (3, 13-17). Ablución.	*Bautismo* (3, 21-22). Ablución.
Proclamación oficial del nuevo rey enumerando sus nombres oficiales.		Genealogía (3, 23-28)
Pronunciación por primera vez del nombre solar = filiación.	Éste es mi Hijo amado (3, 17)	Tú eres mi Hijo amado (3, 22).
El faraón ordena adorar a los dioses de su padre.	*Tentación* (4, 1-11) «Adorarás al Señor tu Dios y a Él solo servirás» (4, 18).	*Tentación* (4, 1-13) «Adorarás al Señor tu Dios y a él solo servirás» (4, 8).

Constatamos que sólo una lectura sinóptica de los evangelios de Mateo y de Lucas autorizan una comparación suficiente con el mito egipcio. Pues aparte de algunos pasajes claves donde los dos evangelios coinciden, la tendencia sería completarse uno al otro.

Indudablemente, el evangelio de Lucas es el que se acerca más al mito. Se encuentran en lo que el mito del nacimiento divino tiene de más racional, es decir, donde no hay aparato mitológico y fantástico. Pero aunque unidos por una semejanza formal, el mito y el evangelio se oponen fundamentalmente, pues el primero es repetitivo, recomenzando con cada nuevo faraón, y los evangelios relatan una historia única, la de Jesús.

La relectura de los evangelios de la infancia a partir del mito teogámico egipcio tal como ha sido hecho hasta aquí tiene los defectos inherentes al tema escogido.

Los pasajes escogidos han sido seleccionados en función del mito, después separados unos de otros y a menudo estudiados fuera del con-

texto general del evangelio al que pertenecían; así el papel de Juan Bautista, por ejemplo, se silencia.

Pero los resultados, lejos de ser negativos, justifican por el contrario la próxima investigación sobre el conjunto de la vida de Jesús a la del faraón. Podríamos preguntarnos si un egipcio tendría la misma facilidad para comprender la categoría, la función y la resurrección de Jesús de haber leído los evangelios de la infancia de Jesús.

CUADRO RECAPITULATIVO Y CONCLUSIÓN

Será útil trazar un cuadro recapitulativo de este capítulo que nos permita comparar las principales fases de la filiación divina en Egipto con los evangelios de Mateo y de Lucas:

Mito egipcio	Mateo	Lucas
1. Amón anuncia su intención de dar un heredero al trono.	De Dios parte la iniciativa de enviar al Mesías.	
2. Amón envía su mensajero Thot a la reina.		1, 26-28: El ángel Gabriel se aparece a María.
Amón comunica su plan al rey.	1, 20-23. Dios comunica su plan a José.	
3. Amón se une a la reina. Impone el nombre al niño.	1, 21 b. Le pondrás por nombre Jesús.	1, 31 b: Le pondrás por nombre Jesús.
4. Khnum forma al niño.	1, 20. El niño es del Espíritu Santo.	1, 35. El Espíritu Santo vendrá sobre ti (...), por eso el hijo será santo.
5. Thot reaparece, saluda a la reina y anuncia el próximo nacimiento divino.	1, 23. El anuncio a José.	1, 26-28. La Anunciación a María.
EL PARTO		
6. Isis y Neftis, diosas del parto, ayudan a la reina.		

	Mito egipcio	Mateo	Lucas
	Los dioses y los espíritus manifiestan su alegría.		2, 13-14. Se juntó con el ángel (= Dios) una multitud del ejército celestial diciendo «Gloria in excelsis Deo».
	Dos dioses alejan a los malos espíritus.		2, 13. El ejército celestial.
7.	Este niño primogénito está destinado a subir al trono de Horus el eterno.		2, 7. Dio a luz a su hijo primogénito. 1, 32-33: «Le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin.»
*	Un mago profetiza el nacimiento de tres reyes engendrados por Ra.	2, 1-2. Los magos anuncian el nacimiento del rey de los judíos.	
*	El rey se entristece.	8, 3. Herodes se turbó.	
*	El rey pide precisiones sobre el día del nacimiento.	2, 7. Herodes pide precisiones sobre el tiempo de la aparición de la estrella.	
*	El rey quiere ver a los niños y el mago debe facilitarle el desplazamiento.	2, 8. Herodes quiere rendir homenaje al niño; los magos deben indicarle el lugar donde se encuentra.	
*	La sirviente de Reddjedet, madre de los tres niños, amenaza con explicar a Keops, el rey, la presencia de los tres futuros reyes.		
*	A la sirviente la devora un cocodrilo: el peligro es evitado.	2, 12-13. Por los sueños de los magos, Dios evita el peligro.	

* *Papiro Westcar.*

MITO EGIPCIO	MATEO	LUCAS
Reconocimiento del niño		
8. Amón visita al niño, lo toma en sus brazos, le dirige unas palabras de bienvenida.		2, 28. Simeón va a ver al niño en el templo, lo toma en sus brazos y le bendice diciendo: (...).
9. El niño real es amamantado por los Hathores.		
Entronización Purificación mediante ablución.	*Bautismo* (3, 13-17). Ablución.	*Bautismo* (3, 21-22). Ablución.
Proclamación oficial del nuevo rey por enumeración de sus nombres oficiales.		*Genealogía de Jesús* (3, 23-28).
Proclamación por primera vez del nombre solar = filiación divina.	3, 17. Éste es mi Hijo amado.	3, 22. Tú eres mi Hijo amado.
El faraón manda adorar a los dioses de su padre.	*Tentación* (4, 1-11). 4, 10: Al Señor tu Dios adorarás...	*Tentación* (4, 1-13). 4, 8: Al Señor tu Dios adorarás...

Segunda parte

EL FARAÓN Y JESÚS. NATURALEZAS Y FUNCIONES

A. ¿QUIÉN ES EL FARAÓN?

Si los evangelios de la infancia, como acabamos de mostrar, pueden ser perfectamente comprendidos por los egipcios, cabe al menos preguntarnos si la personalidad de Jesús, tal como está descrita en el N. T., es en algún punto comparable al tipo faraónico. Se encontrarán sin duda elementos para la respuesta en el estudio de los calificativos que se han dado o atribuido a Jesús y al faraón, en los cuales se concentra toda la teología y la dogmática ligada a sus funciones respectivas.

Pero si para Jesús, lo esencial de los títulos no necesitó más de 150 años para ser fijada definitivamente, los del faraón, al final de la época ptolemaica o al principio de la época romana, son el resultado de una reflexión escalonada sobre unos 3.000 años, durante los cuales el concepto de función real evolucionó mucho, se enriqueció y se complicó, hasta el punto de que el sentido primero de ciertos títulos se nos escapa.

Para evitar continuas disgresiones, el recuerdo de la historia mítica de la función real nos permitirá examinar y discutir ciertos apelativos. En realidad, la historia mítica de la función real es difícil de establecer, y si al final de la época ptolemaica se conoce una historia más o menos coherente, es al precio de sincretismos diversos y numerosos, fruto de la historia egipcia desde sus comienzos.

Al principio, una idea común a todos los sistemas teológicos establece que en la época prehistórica gobernó un dios; solamente la identificación de este último difiere en cada uno de ellos.

Horus aparece muy pronto como un Dios real con el que se identificaban los reyes, que son llamados «Horus» desde el III milenio a. C. Primitivamente es un Dios celeste en forma de halcón, cuya evolución le hace ser enemigo de Seth, su eterno rival en cuanto a la posesión del trono. Peribsen, quinto rey de la II dinastía, toma precisamente la apelación de Seth y abandona la de Horus; sus sucecores imitarán a Horus

y Seth * a la vez, hasta el día en que Djeser (III dinastía) vuelva a tomar el título de Horus solamente.

A partir de la V dinastía (alrededor de 2600 a. C.), el papel político de Heliópolis impele al gran dios de la Eneada, el dios solar Ra-Atum, dios celeste por naturaleza, que bajo la expresión «Ra Harachte» se asocia al dios Horus.

Bajo el Imperio Antiguo la doctrina heliopolitana, que llega a ser influyente, favorece el desarrollo de toda una terminología solar que hace del poder real terrestre la imagen del poder de Ra en el mundo divino. Así, el Ra Harachte, en tanto rey de los dioses, preside la mayor parte de los mitos, lo que tiene como consecuencia que a partir del Imperio Antiguo casi todos los dioses locales tiendan cada vez más a parecerse al dios solar.

Desde un principio los teólogos de Heliópolis concibieron que Atum como creador había conseguido antes que nada crearse a sí mismo, lo que equivalía a afirmar su eternidad **. El clero de Menfis [1], por su lado, elaboró al principio del III milenio una teoría del conocimiento que conduce al Verbo Creador. Ptah (lugar donde se originaba el razonamiento según los egipcios) piensa con su corazón en las cosas y los seres, después los nombra y de esta forma acceden a la existencia. Las elucubraciones heliopolitanas y menfitas, lejos de enfrentarse se entremezclan; la segunda aparece como un complemento de la primera, una nueva visión de la realidad. Los procedimientos empleados por Atum para crear fueron entonces asimilados a la concepción intelectual y al orden verbal de Ptah. Después Atum prosiguió su obra creando los elementos constitutivos del mundo, el aire luminoso, Chu, y la humedad, Tefnu, que produjeron a Geb, el dios tierra, y Nut, la diosa del cielo, que engendraron a Osiris, Isis, Seth y Neftis, los componentes de la leyenda osiriana, que hace de Osiris ***, el primer nacido de Geb y su heredero legítimo, aunque sin cesar de ser hostigado por Seth.

Seth asesina a su hermano Osiris y esconde el cadáver, pero la mujer de este último, Isis, lo encuentra y concibe de él un hijo póstumo, al tiempo que permite a Osiris resucitar y adquirir un nuevo reino, el de los muertos ****. Encontramos de esta forma a Horus bajo su aspecto último de Harpocrates, hijo de Isis y de Osiris.

* Según una tradición que cobra fuerza progresivamente Horus y Seth son respectivamente los dioses del Bajo y del Alto Egipto y tomar el doble título constituirá un signo de unidad del reino. Actualmente el debate permanece abierto en cuanto al origen geográfico de Horus, ya que no se sabe a ciencia cierta si perteneció al Alto o Bajo Egipto. V. Lex. Ag. III, 15.

** Uno de sus nombres es: «Aquel que ha llegado a la existencia por él mismo.»

*** Para la historia de Osiris ver PAULY-WISSOWA, t. IX, 1962, 469-513. El mismo Osiris acaba por confundirse con Amón-Ra.

**** Este mito permanece muy vivo hasta la época ptolemaica e incluso posteriormente, puesto que Plutarco cuenta en el capítulo 12 de *De Iside et Osiride* el nacimiento de Osiris, Isis y Neftis y en el resto de la obra los diversos aspectos del mito, estableciendo así un balance de éste en el siglo II de nuestra era.

y Seth * a la vez, hasta el día en que Djeser (III dinastía) vuelva a tomar el título de Horus solamente.

A partir de la V dinastía (alrededor de 2600 a. C.), el papel político de Heliópolis impele al gran dios de la Eneada, el dios solar Ra-Atum, dios celeste por naturaleza, que bajo la expresión «Ra Harachte» se asocia al dios Horus.

Bajo el Imperio Antiguo la doctrina heliopolitana, que llega a ser influyente, favorece el desarrollo de toda una terminología solar que hace del poder real terrestre la imagen del poder de Ra en el mundo divino. Así, el Ra Harachte, en tanto rey de los dioses, preside la mayor parte de los mitos, lo que tiene como consecuencia que a partir del Imperio Antiguo casi todos los dioses locales tiendan cada vez más a parecerse al dios solar.

Desde un principio los teólogos de Heliópolis concibieron que Atum como creador había conseguido antes que nada crearse a sí mismo, lo que equivalía a afirmar su eternidad **. El clero de Menfis [1], por su lado, elaboró al principio del III milenio una teoría del conocimiento que conduce al Verbo Creador. Ptah (lugar donde se originaba el razonamiento según los egipcios) piensa con su corazón en las cosas y los seres, después los nombra y de esta forma acceden a la existencia. Las elucubraciones heliopolitanas y menfitas, lejos de enfrentarse se entremezclan; la segunda aparece como un complemento de la primera, una nueva visión de la realidad. Los procedimientos empleados por Atum para crear fueron entonces asimilados a la concepción intelectual y al orden verbal de Ptah. Después Atum prosiguió su obra creando los elementos constitutivos del mundo, el aire luminoso, Chu, y la humedad, Tefnu, que produjeron a Geb, el dios tierra, y Nut, la diosa del cielo, que engendraron a Osiris, Isis, Seth y Neftis, los componentes de la leyenda osiriana, que hace de Osiris ***, el primer nacido de Geb y su heredero legítimo, aunque sin cesar de ser hostigado por Seth.

Seth asesina a su hermano Osiris y esconde el cadáver, pero la mujer de este último, Isis, lo encuentra y concibe de él un hijo póstumo, al tiempo que permite a Osiris resucitar y adquirir un nuevo reino, el de los muertos ****. Encontramos de esta forma a Horus bajo su aspecto último de Harpocrates, hijo de Isis y de Osiris.

* Según una tradición que cobra fuerza progresivamente Horus y Seth son respectivamente los dioses del Bajo y del Alto Egipto y tomar el doble título constituirá un signo de unidad del reino. Actualmente el debate permanece abierto en cuanto al origen geográfico de Horus, ya que no se sabe a ciencia cierta si perteneció al Alto o Bajo Egipto. V. Lex. Ag. III, 15.

** Uno de sus nombres es: «Aquel que ha llegado a la existencia por él mismo.»

*** Para la historia de Osiris ver PAULY-WISSOWA, t. IX, 1962, 469-513. El mismo Osiris acaba por confundirse con Amón-Ra.

**** Este mito permanece muy vivo hasta la época ptolemaica e incluso posteriormente, puesto que Plutarco cuenta en el capítulo 12 de *De Iside et Osiride* el nacimiento de Osiris, Isis y Neftis y en el resto de la obra los diversos aspectos del mito, estableciendo así un balance de éste en el siglo II de nuestra era.

Si Ra reinó en la tierra, Osiris está considerado como el primer faraón cuyo reinado fue civilizador, puesto que dio a conocer a los hombres «los frutos de la tierra, les dio leyes y les enseñó a respetar a los dioses. Más tarde recorrió la tierra entera para civilizarla»[2].

Su asesinato sumió al país entero en la aflicción, pero su hijo Horus le sucedió y después de él todos «sus hijos», últimos dioses sobre el trono de Egipto, a los que siguieron las dinastías humanas cuyo primer rey, Menes, era por nacimiento y categoría el continuador de los hijos de Horus. Las listas reales perpetúan este linaje a través del enunciado de las dinastías divinas y cada faraón es, por lo general, el descendiente de Ra, de Osiris y de Horus[3].

La realeza terrestre aparece pues como una herencia legal de los dioses de Egipto y el rey reinante es llamado «descendiente de Dios».

Pero la descendencia divina a secas es insuficiente para asegurar una total eficacia del rey, que asimismo, según la creencia osiriana, es Horus, hijo de Osiris en vida y después Osiris a su muerte. El proceso se repite en su sucesor. De esta manera cada faraón renace en su propio hijo. Gracias a esta ficción Egipto permanece siempre bajo el gobierno de Horus y no conoce, al menos por lo que a los mitos se refiere, cambios de dinastías.

Los títulos de los faraones insisten en recordar su condición particular cercana de la divinidad y nos resumen, como lo hicieran para los egipcios, los poderes del rey y su legitimidad.

Los títulos faraónicos comprenden desde el Imperio Medio cinco elementos[4] enunciados como siguen: el nombre de Horus, el nombre de las dos damas, el nombre de Or, el nombre del trono y el nombre de nacimiento. Estos dos últimos, los más importantes, a menudo enunciados solos, están inscritos en una cartela que simboliza el poder universal del rey.

Tomemos los más interesantes de estos títulos para confrontarlos con los nombres y los títulos de Jesús, según seis categorías a fin de facilitar su estudio.

Utilizaremos todo el conjunto del N. T., pues que los títulos que figuran en las epístolas son tanto o más antiguos que los de los evangelios si se tiene en cuenta la cronología de los escritos neotestamentarios así como la semántica. La primera categoría, la más evidente después de todo lo dicho, engloba los títulos de filiación.

1. *LOS TÍTULOS DE FILIACIÓN*

En el capítulo precedente hemos visto los esfuerzos desplegados por Mateo y Lucas para dar a Jesús una ascendencia divina; aunque Mar-

cos y Juan actúan de forma diferente, lo que afirman no es otra cosa que la filiación divina de Jesús. Esta filiación puede ser interpretada a distintos niveles: como la simple designación de una persona que tiene un carisma particular, como una adopción, o como una filiación en el sentido más estricto, de descendencia física. La cantidad de herejías, de concilios que tuvieron como primer objetivo la interpretación del título de Hijo de Dios, basta para demostrar las dificultades que posee este título. Pero para no entrar en debates teológicos y dogmáticos que nos alejarían del tema, nos limitaremos a dar una relación que muestre la estima en que se tiene el título de Hijo de Dios en el Nuevo Testamento.

Conviene recordar que este título no es conocido por el judaísmo. Contrariamente al griego *uios*, que se refiere casi únicamente a la descendencia física, la palabra hebrea *ben* (arameo *bar*) tiene una acepción más extensa de relación y designa tanto la descendencia física como la pertenencia a un grupo, de modo que el A. T., lo utiliza para expresar la pertenencia a Dios [5]. Además de los miembros de la corte celestial, los ángeles, llamados Hijos de Dios, es todo Israel el que lleva el título de Hijo de Dios [6]. A excepción del rey davídico, los individuos no fueron jamás llamados así salvo en los libros sapienciales *.

Desde el oráculo de Natan (2 Sam 7, 12-14) la estrecha relación entre Dios y el rey se prolonga como ocurre en los pasajes bíblicos Sal 89, 4 ss. y Par 17, 13; 22, 10; 28, 67 sin olvidar el Sal 2, 7: «Yahvé me ha dicho: "Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo"» que constituyeron los pilares de la demostración escrituraria en lo que concierne a la cristología.

Ya que el acontecimiento pascual turbó a los primeros discípulos, todo el mensaje neotestamentario se articula alrededor de este hecho, del que se trata de mostrar su importancia, puesto que toda la vida de Jesús se interpreta a partir de esta historia. Aparece así claramente que Jesús era el mesías esperado, el Hijo de Dios del cual da testimonio la antigua confesión de fe del etíope: «Yo creo que Jesús es el Hijo de Dios» (Act 8, 37).

El título de Hijo de Dios o sus variantes, Hijo del Altísmo, Hijo del Bendito, están atestiguadas ciento veinticinco veces en el Nuevo Testamento.

Si Marcos utiliza con menos frecuencia que Mateo y Lucas este título, al menos lo sitúa en los puntos cruciales de su evangelio **, y anuncia su intención al principio (Mc 1, 1): «Comienzo del Evangelio de Jesu-

* Jamás se transfiere la naturaleza divina a un hombre, pero en el *Libro de la Sabiduría* y en *José y Aseneth,* el lazo entre un hombre y el mundo de los «hijos de Dios» celestes está sugerido. Ahora bien, esas dos obras, fechadas en la primera mitad del siglo I a. J. y del siglo II, provienen de la diáspora alejandrina.

Ver HUMBERT, P., *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël,* Neuchatel, 1929.

** Como en Mc 1, 11, en el bautismo, en Mc 9, 7, la transfiguración, en Mc 15, 39, cuando el centurión reconoce la divinidad de Jesús.

cristo, Hijo de Dios»; los escritos de Juan, por el contrario, hacen un gran uso del apelativo, que totalizan cerca del 50 % de las menciones, seguidos proporcionalmente, si se tiene en cuenta el número de palabras contenidas en el escrito, por la Epístola a los Hebreos *.

Jesús jamás se designó él mismo como el «Hijo de Dios», sino simplemente como «Hijo», insistiendo en la naturaleza de las relaciones entre Dios y él, puesto que habla de «mi Padre» (Mt 7, 21) por oposición a «vuestro Padre», o bien dice a María Magdalena: «Subo a mi Padre y vuestro Padre» (Jn 20, 17).

En Egipto la teogamia, evocada en el primer capítulo, no deja ninguna duda sobre la paternidad física del dios. Desde la IV dinastía, con Didufri, el faraón es «Hijo de Ra», pero puede ser lisa y llanamente el hijo de otra divinidad según el centro religioso considerado, aunque haya una fuerte preponderancia de la primera expresión, a causa de la expansión de la doctrina heliopolitana. «Es significativo que la denominación "Hijo de Ra" precede en el título al nombre que le ha sido dado (al faraón) en su nacimiento. Esta disposición indica que el príncipe, conocido por su nombre hasta su coronación, ha sido reconocido como el hijo del creador y que por consiguiente posee la naturaleza misma, la esencia de un soberano» [7]. H. Frankfort habría podido escribir las mismas líneas a propósito de Jesús, puesto que los exégetas están de acuerdo en ver en la teofanía bautismal la inauguración de la carrera mesiánica de Jesús.

El desarrollo de mitos y cuentos en torno a la doctrina solar la confirma el papiro Westcar, una de cuyas finalidades es demostrar que en ausencia de la legitimidad por la sangre, basta la legitimación divina, puesto que al principio de la V dinastía por primera vez un faraón accede al trono porque es «Hijo de Ra».

A pesar de su importancia, la filiación divina no hace del sujeto un dios, al menos durante su vida. Esto es válido tanto para Jesús como para el faraón. En su calidad de hijo de Ra solamente el faraón se beneficia de esta intimidad filial que le permite llamar a la divinidad: mi padre. «Oh padre, yo soy rey bajo tu orden...», dice Ramsés III a Amón-Ra [8]. En todos los discursos que ponen en relación el dios y el rey, se evoca la filiación: «Yo soy tu Padre que te engendró como dios y todos tus miembros como dioses...», y el rey responde: «Yo soy tu hijo, tú me has sentado sobre el trono, tú me has dado tu realeza...» [9]. Los lazos que unen la divinidad al rey son tan íntimos que muy a menudo el rey

* Si bien es verdad que vehiculando una teología diferente, parecen pertenecer al mismo tipo de cristianismo primitivo y responden al mismo horizonte de espera en Egipto. *La Epístola a los Hebreos* por la simple razón de que fue redactada por un judío alejandrino en la segunda mitad del siglo I. En cuanto a los escritos joánicos tenemos la prueba, por el número de documentos tan diversos como los escritos neotestamentarios descubiertos en Egipto y las doctrinas gnósticas, del éxito y la estima que se tiene por el IV evangelio en ciertos medios egipcios.

es el «Bien-amado» [10] por su «Padre». La expresión va sin duda más allá de una simple muestra de afecto puesto que Horus mismo es «hijo bien-amado» * de Osiris. De este modo el faraón tiende a acercarse de su antepasado mítico al mismo tiempo que puede recoger la herencia dejada por Ra, Osiris y Horus o Geb (la tierra), en virtud de la predilección que tiene por su único sucesor sobre la tierra.

Más aún, el rey es hijo único de Osiris en calidad de Horus, pero no de Ra, como lo muestra por ejemplo el papiro Westcar, aunque según la teogamia examinada en el capítulo precedente, Amón-Ra engendra un solo hijo en cada reino y reconoce un solo hijo, aquel que está sobre el trono: «Es el único que Dios ha dado.»

Todo ayuda a confirmar el poder establecido, pero no elimina al usurpador que puede igualmente reclamarse heredero de Ra **. Los textos redactados *post eventum* por el vencedor no han conservado los relatos de los conflictos que creaban los oponentes al trono y todavía menos su argumentación legitimista. Así, pues, cada faraón puede pretender ser «Hijo de Ra» pero no hijo único de Ra; por el contrario él es «primogénito» *** en las fórmulas de los Textos de las Pirámides destinadas a hacerle resucitar. El primero de estos textos contiene probablemente la idea de primogénito: «Discurso de Nut, la sublime, la grande: "Es mi hijo, mi primogénito, aquel que me ha abierto el seno; es mi bien-amado en quien me complazco".» (Textos de las Pirámides 1). Pero los otros textos son menos claros, el rey es llamado: «Hijo mayor de Geb.» (Textos de las Pirámides 1012). No se emplea la misma palabra y deja pensar más bien en un título ligado a la noción de herencia: «Discurso de Nut, la grande que reside en la Casa Baja: "Es mi hijo, X., mi bien-amado, mi primogénito que está sentado sobre el trono de Geb, aquel de quien él (Geb) ha estado contento, aquel a quien él (Geb) ha dado su herencia delante de la Gran Eneada. Todos los dioses muestran su júbilo y dicen: Cuán magnífico es X., aquel del que su padre Geb está satisfecho"» (Textos de las Pirámides 2 y 3). El contexto preciso es el de una presentación del rey delante de los dioses por su padre, Geb (la Tierra), del cual ha recogido la herencia (Egipto) después que su madre Nut (el Cielo) lo hubiera reconocido como hijo propio. Ahora bien, si releemos la Epístola a los Hebreos (1, 5-6) encontramos el mismo

* Al igual que es hijo de Ra. MERCER, S. B., *Horus, royal God of Egypt*, Grafton, 1942, pág. 213. Más discutida es una de las numerosas etimologías de Osiris que podría significar «bien-amado».

** *El Papiro Westcar* expone claramente que Ra ha engendrado tres hijos que deberán reinar sucesivamente sobre Egipto, lo que se opone a la filiación única.

*** El título ha sido ya parcialmente estudiado a propósito de Lc 2, 7 y *Textos de las Pirámides* 1a-b, 2a, 793b, 1012a, 1259b; en el primer caso el rey identificado con Osiris es el primer nacido de Nut, en los otros es el primer nacido de Geb.

En diversas circunstancias, Horus, dios real, es llamado ya «dios primogénito», ya «primogénito de Amón» o de Osiris. Ver MERCER, S. B., *Horus, Royal God of Egypt*, Grafton, 1942, págs. 206, 210.

contenido: «Porque, ¿cuál de los ángeles dijo alguna vez: "hijo mío eres tú, hoy te he engendrado", o también "Yo para él seré el Padre, y él para mí será el Hijo"? Y de nuevo, al introducir al primogénito en el mundo, dice: "Y adórenle los ángeles de Dios".»

Reconocimiento, pues, del Hijo por el Padre, seguido de la presentación a los ángeles * que se prosternan (en el Texto de las Pirámides los dioses le aclaman) y suscriben así la elección de Dios que establece a su Hijo en el mundo. Poco antes, la Epístola a los Hebreos (1, 2) establecía a Jesús como Hijo, «heredero de todas las cosas», al igual que los textos egipcios dicen por ejemplo de Ramsés II que reina sobre «el trono de Ra» [11], o de Ptolomeo XI en Edfu que es «el heredero de Ra» [12]; en fin, Horus declara a Sesostris I: «Yo te doy la herencia de mi trono» **. El Apocalipsis (1, 5) y la Epístola a los Colosenses (1, 18) utilizan la fórmula de primogenitura con una variante especial, la de «primogénito de entre los muertos.» La intención de Pablo es la de establecer un paralelo con «el primogénito de toda creatura» (Col 1, 15), haciendo del Verbo Creador y del Redentor una sola persona, a quien corresponde la primicia de todo acto. Pero respondamos, a este propósito, a la pregunta: ¿Quién es el faraón? Hemos dicho que en vida es Horus y al morir es Osiris, porque Osiris, dios soberano de Egipto, murió y después resucitó. Es el único dios del panteón egipcio que murió y resucitó. Durante mucho tiempo sólo el faraón se benefició del privilegio de identificarse con Osiris a fin de poder él también unirse a los dioses una vez resucitado. Cuando la posibilidad de resucitar se extienda a todos los egipcios gracias al procedimiento mágico de la asimilación a Osiris ***, éste será adorado como prototipo salvador de los difuntos, aquel gracias al cual la resurrección es posible; el rey, en cuanto Osiris, es también el «primero de entre los muertos», y además el «primogénito de entre los muertos», pues la resurrección egipcia es considerada como un nuevo nacimiento.

A lo largo de nuestro estudio hemos insistido sobre la importancia de la filiación divina en el N. T. y en Egipto y los posibles paralelismos que podían establecerse. Pero la titulación egipcia va más allá, hace del faraón, en ciertos casos, un verdadero Dios; la cuestión es saber hasta qué punto se aleja de la intención y de los vocablos de los autores neotestamentarios.

* *Salmo* 97, 7 citado según la LXX, pero el texto hebreo decía: «Todos los dioses se prosternan delante de Dios.»

** MORET, A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* París, 1902, página 14: El faraón es el hijo (*sa*), el heredero (*aua*) (literalmente «la carne») de Dios; y es establecido» (*smen*) sobre el trono de su padre. Son las expresiones técnicas que utilizaban los egipcios para designar la filiación y la herencia humana en las actas de tranmisión de propiedad.

*** Véase el conjunto del *Libro de los Muertos.*

2. *LOS TITULOS DIVINOS*

El faraón se ve confrontado continuamente con los dioses, sobre todo con Amón-Ra, pues en el ámbito de la magia comparar dos palabras en egipcio equivale a confundirlas *, de aquí el frecuente intercambio entre Ra y rey en un buen número de textos. Esta profunda unidad entre el Padre y el Hijo queda expresada en Juan 10, 30: «Yo y mi Padre somos una misma cosa»; igualmente Jesús recuerda que comparte el poder divino (Jn 5, 17-19). El faraón goza no solamente de una delegación de poder en cuanto hijo, sino también de la detención de los poderes divinos significados exteriormente por la corona, el cetro heka y el flagelo **, símbolos de la realeza que comparte con dos dioses ***. Son numerosos los ejemplos en los que el faraón es llamado *ntr*, que en su forma copta *nute* traducirá el griego *theos*, pero no hay que atribuir a los vocablos egipcios un rigor que no tuvieron jamás hasta el punto de que los escribas no dudan en hacer juegos de palabras en los textos más serios. Así, pues, nada prueba que la designación *ntr* implicara una equivalencia perfecta entre el faraón y la divinidad de forma permanente ****. En un cierto número de casos el poder real se ve reforzado por una asimilación divina, Horus y Ra frecuentemente, que se encuentran en expresiones tales como *ntr nfr* «verdadero dios» o *ntr pn* «este dios». El rey actúa como dios en el ejercicio de su función *****, pero le basta revestir los ornamentos litúrgicos, para ser relegado a un rango inferior

* DAUMAS, F., *Le sens de la royauté égyptienne*, RHR 160, 1961, pág. 139: «Para los egipcios las palabras tienen un valor diferente que para nosotros. Nosotros pensamos que son simples etiquetas destinadas a marcar realidades subyacentes. Los egipcios pensaban por el contrario, que eran realidades en sí mismas. Por eso es muy difícil de admitir que "es Ra" o "es un Ra" no significa para el que escribe, una asimilación. Comparar en esta lengua, es ya asimilar.»

** Osiris, con las manos cruzadas sobre el pecho, empuña en una mano el cetro heka que se parece al báculo de los pastores y en el otro el flagelo.

*** *Lexikon der Ägyptologie* III, 468, artículo de König: «En el Imperio Nuevo se imagina que el rey de los dioses domina y reina sobre toda la creación y por ende sobre los hombres en tanto que rey. Los himnos llaman a la divinidad "rey", "señor de los dos países"; su nombre aparece en un cartucho y los textos cierran el conjunto con la epifanía del dios como rey (*Urkunden* V, 6, 15) al mismo tiempo que la divinidad, conforme al uso real, toma una titulación en regla (P. Amast. II, 9, 2-10, 1). Esta situación culmina con Atón (período amarniano: fin de la XVIII dinastía) sometido a las fiestas Sed (renovación de la energía eficiente aproximadamente cada treinta años).»

**** Los ptolomeos son designados por un epíteto precedido de *theos*. TONDRIAU, J., *Esbozo de la historia de los cultos reales ptolemaicos*, RHR 137, 1950, 211 (en francés).

***** Amón dice a la reina Hatshepsut: «Mi nombre es: aquel que está a la cabeza de los dioses, tu nombre es: aquella que está a la cabeza de todos los vivientes.»

a los dioses. El arte egipcio traduce esta ambivalencia dando un cariz divino al rey cuando ejecuta los actos reales, pero sometiéndolo otras veces ante la divinidad, como a un simple fiel. Sin embargo, no cree mermar su prestigio al reconocer la superioridad de los dioses de la misma forma que deja interceder públicamente en su favor y pedir en persona que la divinidad le dé la gracia, para él y sus sucesores *. Más aún, la erección de estatuas del soberano reinante responde al deseo de dar al rey la categoría de un dios, disociando su persona en dos elementos, ser ausente y envoltura presente. De hecho la analogía con la divinidad no es sino aparente puesto que, en el caso del rey, el modelo está sobre la tierra, bien visible para todos, al igual que su efigie, mientras que en el caso de una divinidad sólo es visible su imagen. El faraón debe asegurar el culto a la divinidad y a su propia representación. El resultado es que la estatua real tiende a adquirir un carácter divino superior al del rey; la estatua se separa y viene a representar una entidad distinta del faraón terrestre. La evolución conduce a una tripartición que lleva a distinguir un dios celeste (el rey X.), su imagen del culto y el rey X., que no es más que el sacerdote. El resultado es por consiguiente contrario a la finalidad buscada, puesto que acentúa las desigualdades en vez de evitar la diferencia estatua del rey—persona del rey **.

En suma, parece prudente no considerar al faraón como a un verdadero dios, pues no puede acceder a este rango más que una vez muerto; mientras vive lo será sólo a través de una asimilación puntual a una u otra divinidad a quien presta su cuerpo para que le sirva de envoltura terrestre y ante la cual pierde su importancia. Por tanto no es seguro que los textos oficiales se hayan guiado siempre por esta teología y no hayan franqueado un grado más haciendo del faraón un dios.

Los egiptólogos están divididos ante este complejo problema y todo enunciado general sobre el grado de divinidad del faraón resulta falso por incompleto. Dicho esto, parece que el rey accede a la plenitud divina a su muerte y a su resurrección, cuando se une al conjunto de los dioses: «...Oh padre mío Sethos que es ahora un dios», dice Ramsés II a su padre difunto Sethos I o incluso: «Yo soy exaltado por todo lo que has hecho por mí, yo estoy a la cabeza del imperio de los Muertos, he alcanzado la divinidad y he acrecentado mi perfección, desde que tu

* POSENER, G., *De la divinité*, pág. 27. Es notable que incluso en los cuentos populares donde toda fabulación está permitida, el rey es divino pero no Dios, pues el aspecto divino no está ligado a la persona del rey, sino a su papel y a sus funciones a la cabeza del país.

Así se dice de Ramsés I (1306-1304): «Ha empezado a representar (*jrj*) el papel de Dios.» SCHOTT, S., *Der Denkstein Sethos I für die Kapelle Ramses I in Abydos*, NAWG, 1964, 1.8.

** La costumbre de elevar un templo al rey en vida no parece haberse introducido mas que bajo el Imperio Nuevo y tenemos el caso de Amenofis III por ejemplo que se adora a él mismo.

corazón se ha vuelto hacia mí (se ocupa de mí), cuando yo estoy en la morada de los muertos»[13] afirma este mismo faraón a su padre. No estamos lejos de la teología expresada al principio de la Epístola de los Romanos (1, 3-4) donde el autor anuncia «el evangelio de Dios acerca de su Hijo, Él que nació de la estirpe de David según la carne, Él que fue constituido hijo de Dios (...) desde su resurrección de entre los muertos...»

Indudablemente el pensamiento egipcio y paulino se entrecruzan.

¿Hay un abuso de lenguaje en la Epístola a los Hebreos (1, 8) cuando el mismo Dios llama a su Hijo «Dios»?: «dice a su Hijo: "Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos, y la vara de la rectitud, vara de tu realeza"».

Aunque no muy lejos del empleo de *ntr* en egipcio, este ejemplo o el de 1 *Jn* 5, 20 no prueba una igualdad durable entre Dios y Jesús, incluso cuando el primero actúa por intermedio del segundo. Sin duda las relaciones entre Jesús y Dios son justamente apreciadas por el mismo Jesús en el evangelio de Juan (14, 8ss): «Las palabras que os hablo, de mí mismo no las hablo; sino que el Padre, que en mí mora, hace sus obras», «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí».

Jesús se esfuma para hacer actuar a Dios a través de él, él no hace más que dar cumplimiento a lo que su Padre le pide; el faraón no actúa de otra forma, cuando juzga o parte a la guerra, o en cualquier otro acto, en realidad es Amón-Ra quien juzga o guerrea.

Pues en toda acción, en toda palabra de Jesús o del faraón, de hecho es la divinidad quien se impone.

Si para un egipcio no hay ninguna dificultad en comprender esto, la idea parece muy extraña a los judíos de la época puesto que si creemos al evangelista Juan (10, 25-38), Jesús, al recordar la unidad entre su padre y él (Jn 10, 30), choca con sus correligionarios que le acusan de blasfemo.

Tan significativa de la unidad del Padre y el Hijo es la fórmula «Jesús, imagen de Dios» (2 Cor 4, 4; Col 1, 5) que la Epístola a los Hebreos (1, 3) la desarrolla así: «esplendoroso de su gloria e impregnado de su sustancia».

La teología paulina hace de Jesús el jefe de los redimidos, puesto que según el relato del Génesis (1, 26), el hombre creado a la imagen de Dios perdió su dignidad sucumbiendo a la tentación, pero Jesús reencuentra su dignidad y ofrece la rehabilitación al hombre (2 Cor 3, 18).

La Epístola a los Hebreos es más interesante todavía; el griego *character* subraya la semejanza absoluta entre Dios y el Hijo, a quien el Padre comunica íntegramente su naturaleza divina y «transfigura». Las palabras empleadas al respecto se apoyan sobre vocablos solares para mostrar la identidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo.

El faraón, descrito con miembros de oro, responde exactamente a este pensamiento teológico, puesto que el oro es la carne de los dioses[14]

como lo ilustra el diálogo entre Ptah y el rey: «...Yo te he establecido rey por todos los tiempos como soberano que dura eternamente, he hecho tu cuerpo de oro, tus huesos de hierro. Te he dado esta función divina, a fin de que gobiernes como rey sobre los dos países» *. El faraón responde: «Yo soy tu Hijo, tú me has puesto sobre el trono, me has otorgado tu realeza, me has hecho a tu imagen, me has dado lo que creaste, pero yo soy aquel que duplica todas las buenas acciones para tu corazón.»

Como el lector del Génesis cree estar hecho «a la imagen de Dios», el egipcio cree ser «la imagen (del Dios Creador) salida de sus miembros» [15]. Pero el rey es mucho más todavía: «Tú eres Ra en carne y hueso», «Tu cuerpo es su cuerpo» [16] se le especifica. De esta forma el rey es «la imagen viviente del Padre en la tierra»; *eikon zosa* se le llama a Ptolomeo V en la piedra de Rosetta [17]; «Imagen de Ra» se dice del faraón en la Historia de Sinuhé [18].

De la semejanza entre el Padre y el Hijo que hemos tratado a lo largo de este capítulo, resulta la participación del Hijo en el acto creador del Padre, por el intermedio del ka, fuerza vital del rey, que no es sino el dios que lo engendró [19].

En la realeza recae el deber de mantener y de renovar la Creación de la que el Creador mismo se cuidó al reinar al principio des los tiempos; después su hijo y sus sucesores heredaron la tarea.

«Mientras tu estás en el cielo e iluminas el mundo, él (el rey) es Él sobre la tierra para ejercer tu realeza» [20].

Cada vez que un nuevo faraón sube al trono, el mundo es co-re-creado, lo que permite a ciertos faraones llamarse «El que repite la Creación» (*whm-miswt*) [21].

Después, gracias a los ritos ejecutados escrupulosamente cada día por el rey en el templo, que es la imagen verdadera del cosmos, el universo entero funciona.

Los gestos del faraón son reproducidos con las mismas palabras con que se describen los gestos del dios Ra e incluso las epifanías solares. He aquí dos ejemplos que ilustran este propósito. La creación que opera Ra es a veces resumida en una fórmula precisa: «Él ha puesto el orden (*maat*) en el lugar del caos» **; ahora bien, cuando Tutankamon restaura el orden en el país después de la «herejía» de Akenaton, se dice: «Él ha puesto la *maat* en lugar de la mentira (del desorden)» [22]

De la misma forma el verbo *h'i* (brillar) se utiliza indiferentemente para contar la emergencia del sol en el momento de la creación, o al

* KITCHEN, K. A., *Ramesside Inscriptions*, II, 1971, 266, 5-267, 3; 277, 4-277, 10. Se puede igualmente citar frases como «Tú eres la imagen viviente sobre la tierra de Padre Atúm en Heliópolis», «Eulogie auf Ramses II», en ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich-Munich, 1975, pág. 493, l. 34-35.

** Maat es generalmente traducida por «verdad», «buen orden», «derecho», «justicia». Esta palabra pertenece a la creación y refleja la perfección de la edad primordial.

alba, y la aparición del faraón en la ceremonia de la coronación, en las festividades o en el consejo privado.

En el N. T., Jesús, estrechamente asociado al Padre en su actividad creadora, es «el único Señor por quien son todas las cosas, y nosotros también por Él». (1 Cor 8, 6); «heredero de todas las cosas, por quien hizo también los siglos» (Heb 1, 2); «Él es el que sustenta todas las cosas con la palabra de su poder» (Heb 1, 3), «pues por él han sido creadas todas las cosas y en él todas subsisten (Col 1, 16ss). Él es el alfa y omega de la creación; el Verbo que existía desde el comienzo con Dios antes de hacerse carne al final de los tiempos (Jn 1, 1ss., 14).

Estos textos de Juan están muy próximos a un texto de los Proverbios (8, 22-31) que desarrolla el tema de la Sabiduría Creadora, y son similares a los textos egipcios como este: «Decir: La madre de X., que está en el mundo subceleste, estuvo en estado de él [después que] X. fue engendrado por su padre Atúm, cuando no había ni cielo, ni tierra, ni hombres, ni nacimiento de los dioses, ni muertos» (Texto de las Pirámides 1466), o este otro: «Yo soy tu padre, el que ha creado tu belleza, yo te he hecho nacer en presencia de Chu y de Tefnut, pero además tú saliste de mi cuerpo delante de ellos. Yo te he elevado mientras salía de las aguas primordiales; antes de haber abierto la boca para hablar, yo decía: Éste es mi hijo [sentado] sobre mi trono, conforme al mandamiento de los dioses. Él es el que intervendrá en mi favor y hará todo lo que yo diga. Tú eres mi hijo amado, salido de mi cuerpo hecho a mi semejanza, a quien yo he establecido sobre la tierra» [23]. Este último texto es doblemente interesante, puesto que combina palabra creadora de Dios y preexistencia del Hijo, abriendo el camino al concepto de encarnación por medio de la idea del rey imagen de la divinidad. En resumen, ni Jesús ni el faraón acceden plenamente durante su vida al rango divino, pero las relaciones privilegiadas que les unen a la divinidad suprema hacen de ellos «enviados especiales», que actúan en nombre y lugar de ésta; misión equívoca por naturaleza, puesto que con derecho se puede uno preguntar en qué medida el enviado no remplaza al señor, lo que testimonia los textos que les confunden.

Estas analogías no deben, sin embargo, hacer olvidar una visión diferente del mundo y de la Historia, que tiene por efecto asignar un lugar distinto a Jesús y al faraón. La visión neotestamentaria de la Historia es dinámica; la venida de Jesús es un elemento motor de la marcha del mundo hacia su fin y su salvación (Jn 6, 51). La historia egipcia, por lo contrario, pretende ser estática; todos los esfuerzos desplegados apuntan a mantener la edad primera, la de las dinastías divinas, por lo que es importante no innovar y que el faraón se conforme con un papel determinado de antemano *. (Éste es también el caso de los Papas.)

* La visión egipcia del mundo es la de un equilibrio sin tregua amenazado por el retorno al caos. El peligro se acentúa durante cada interregno, cuando el rey no puede mantener la armonía del cosmos.

3. *LOS TITULOS «SALVIFICOS»*

El faraón y Jesús tienen los dos en común una misión a cumplir de cara a los hombres; aunque diferentes, estas funciones se asemejan punto por punto. Ciertas prerrogativas puramente divinas han pasado a manos del faraón y de Jesús gracias a la confusión, operada a menudo, con la divinidad. Así el faraón es el portador de la vida como lo indica la fórmula *rdi'nh* frecuente después de los nombres reales que no tiene solamente el sentido pasivo de «dar la vida», sino también el sentido activo de «aquel que da la vida»[24], y que es un nombre divino. Esta expresión viene corroborada por la que se atribuye a Sesostris I que, traducida literalmente, significa «la vida te pertenece», pero que es perfectamente idéntica a «Tú eres la vida» *.

Jesús también dispone de la vida, como lo subraya abundantemente el cuarto evangelio, pero el término es más ambiguo y designa frecuentemente una vida distinta a la física. Sus poderes de curación se ven confirmados varias veces, por ejemplo, en el episodio de la hija de una cananea (Mt 15, 21-28; Mc 7, 24-29) o el del hijo del centurión (Jn 4, 46-54), y todavía más, cuando Jesús resucita a Lázaro (Jn 11, 1-46).

No se puede afirmar honestamente que los poderes de Jesús y del faraón sean exactamente idénticos, pero es obligado admitir después de esta rápida comparación que los dos tienen una delegación del poder divino, una autoridad (*ejousia*) sobre la vida de los hombres, y que esta responsabilidad les conduce a comportarse como protectores de los individuos. Lo que se traduce para el faraón en nombres tales como: «Hijo de Ra, que mantiene la vida de sus súbditos»[25] o bien «Salvador y protector de los desdichados» **, que recuerda el deber de los faraones que enuncia la Sabiduría de Merikare «Consuela a aquel que llora y no oprimas a la viuda»[26]. El reino de un faraón debe ser una era feliz, puesto que «enseña al mundo a hablar, abre las orejas al sordo»[27], sin llegar a deducir por eso dones taumatúrgicos *** como posee Jesús, ante

* *Sinuhé* B. 263. El contexto es el del rey, dueño de la vida y de la muerte de sus súbditos.

** Ombos II 96 (655). Título que el faraón comparte con los dioses. Véase Otto, E., *Gott und Mensch*, p. 127.

*** Desde que el mito osiriano fue incorporado a la teología solar heliopolitana, el faraón reinante es Horus, hijo de Isis y Osiris, y desde este momento, en la época ptolomaica y romana, Osiris, salvado de las mordeduras de los escorpiones, es considerado como curador de picaduras de serpientes y de escorpiones por intermedio de las estelas mágicas. Ver Moret, A., Horus salvador, RHR 72, 1915, 213-287. Ver Lucas 10, 19: «Potestad sobre serpientes y escorpiones.»
De la misma manera la estatua profiláctica de Ramsés III lleva en el asiento y el respaldo fórmulas mágicas contra estos mismos peligros.

los que la muchedumbre dice: «Todo lo ha hecho bien, hace oír a los sordos y hablar a los mudos» (Mc 7, 37).

Además de la difusión de su mensaje, Jesús socorre a sus conciudadanos con numerosas curaciones, pero el faraón sólo dispone del apoyo del Estado para llevar a buen puerto su papel de protector de los hombres, de modo que su forma de acción privilegiada es el acto legislador, el cual hace cumplir con toda rectitud en interés mismo del más pobre de sus súbditos; «ha salvado a aquel que estaba despojado» [28] se dice de Sesostris II. Para ello está condenado a juzgar sin cesar conflictos, conflictos que oponen a sus súbditos entre ellos o a la corona. El juicio se carga en Egipto de un valor religioso, pues al igual que los dioses el rey tiene que hacer reinar Maat * (la Verdad, la Justicia), y separar la verdad de la mentira. El acto no se reduce a un momento, ayuda a mantener la edad de oro de los orígenes. El rey está en la tierra para juzgar a los hombres, satisfacer a los dioses, realizar Maat, alejar «el pecado» (todo lo que es contrario a Maat). Pero las realidades políticas y económicas estaban lejos de realizar el ideal propuesto: la decepción y las dificultades explican el nacimiento y el desarrollo de una literatura mesiánica, que surge en las épocas en que Maat es puesta en tela de juicio debido a las injusticias, el desorden, la incertidumbre sobre el futuro, cuando hay que asegurar el orden dinástico o social comprometido, o solucionar un litigio jurídco. Toda la historia egipcia, al menos desde la XII dinastía [29] está sembrada de profecías, teñidas de nacionalismo a partir de la época lagida. Todas anuncian la venida de un rey salvador, que restablecerá Maat en el país. Una de ellas, la Profecía de Nefertit también llamada Cuento Profético, llama particularmente la atención a causa de los términos empleados para anunciar al rey salvador: «Pero he aquí que un rey vendrá del sur, llamado Ameni. Es el hijo de una mujer de To-sti, es un hijo del Alto Egipto (...). Alegraos; hombres de su tiempo. El Hijo del Hombre se hará un nombre para la eternidad» **.

Si bien es verdad que el término «El Hijo del Hombre» designa ordinariamente en las incripciones egipcias un hombre de alcurnia, noble

---

El rey jamás interviene directamente, habrá que esperar la visita de Vespasiano a Alejandría para oír hablar de curaciones atribuidas a un monarca. (SUETONIO, *Vespasiano*, 7; TÁCITO, *Historias*, 4, 81: DIO CASSIUS, 66, 8, 1.) V. Mc 16, 17. 18 «Poder sobre serpientes, veneno, enfermedades».

* «Divinidad femenina considerada como hija (a veces madre) de Ra; ligada a la creación, encarna el orden cósmico y también el orden moral: la justicia, la verdad. Los reyes se alimentan de ella, deben amarla, complacerla. De forma ritual se la ofrece a los dioses en el transcurso del servicio cotidiano de la mañana.» BARUCQ, A. y DAUMAS, F., *Hymnes et Prière de l'Egypte Ancienne*, París, 1980, p. 532.

** LEFEBVRE, G., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, París, 1976, p. 104.

El manuscrito 1116b de Leningrado que sirve para el establecimiento de la traducción dataría de la XVIII dinastía, pero hay indicios que hacen pensar que el original del cuento podría remontar a los alrededores del año 2000 a. C.

por su padre, sorprende que aquí se haga mención sólo de la madre de Ameni y no de su padre. Suele añadirse que la expresión «Hijo del Hombre» es a menudo sinónimo de «hombre» en hebreo y en arameo, para designar su precariedad, su pequeñez delante de Dios (Job 25, 6; Is 51, 12; Sal 11, 4). El capítulo 7 del libro de Daniel emplea la expresión. En su visión de los cuatro imperios, este profeta ve venir sobre las nubes del cielo «como un Hijo de Hombre», es decir alguien que se parece a un hombre, al que Dios confiere todo poder para que establezca un quinto reino que será indestructible. Pero el conjunto de la profecía indica claramente que ese hijo de hombre no es un hombre ordinario, es el Mesías futuro, como lo han entendido las tradiciones judías y cristianas. Dan 7, 13 influencia, pues la litertura rabínica y antigua el uso neotestamentario de la expresión «Hijo del Hombre» que aparecerá rodeado de gloria el último día para juzgar a la Humanidad (Mt 16, 27; 19, 28; 24, 30ss.; Jn 5, 26-29).

Es el Mesías escatológico y salvador, investido de la realeza, que establecerá definitivamente el reino de Dios.

El Mesías, aunque tiene una misión divina, es también un hombre como lo subraya su título «el Hijo del Hombre», y se asemeja indudablemente a Ameni, el Hijo del Hombre del Cuento Profético. Esto es corroborado por su filiación terrestre expresada por la madre y la ausencia de toda mención del padre: «Pero cuando llegó el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su hijo nacido de una mujer» (Gal 4, 4). Por el contrario se diferencia por el sufrimiento y la humillación que precede a la gloria final, pues Ameni, como todos los reyes, se confundirá con Osiris a su muerte; identificará su destino al del dios pero soportará sufrimientos aunque participará de su gloria en el más allá; los egipcios lo sabían, pero nada se nos dice en la profecía, que se limita a anunciar la venida de un rey salvador.

¿Son fortuitas las semejanzas? Quizá. Pero en 1915 Moret propone el problema de la expresión «Hijo del Hombre» a propósito de la Estela Metternich [30] en la que Isis cuenta así el ataque de los escorpiones: «Como saliese al atardecer, siete escorpiones me persiguieron. Enviaron contra mí sus dardos (...). Yo grito de cara a ellos fuerte, fuerte. Mi palabra circula en sus oídos como en los de la gente que sabe obedecer, que implora la fuerza, que distingue el Hijo del Hombre de un miserable.»

Moret recuerda también que la estela grabada bajo el reino de Nectanebo (XXX dinastía) durante una época de desórdenes, tiene las trazas de la espera de un faraón liberador.

Pero los indicios son demasiado tenues para que se pueda hablar verdaderamente de faraón salvador tal como se habla de Mesías salvador.

Sin embargo, el faraón esperado debía tomar el mando de Egipto y salvarlo. Este personaje no se encuentra entre los Ptolomeos *teos soter*,

convertido en el egipcio *ntr nd*, «proteger», pero más aún «ocuparse», «cuidar de»; la prueba es Horus, hijo de Osiris, descrito como el *nd* de su Padre, pues no salva a su Padre, no le ayuda, aunque se ocupa de la herencia que le otorga[31]. (Véase Jn 10, 36 s.)

Al término de este párrafo podemos decir que si hay ocasionalmente convergencia de palabras esto no significa siempre una misma realidad. Hay, efectivamente, un reino de Dios temporal por realizar; y si en Egipto lo religioso y lo político son una sola y única cosa, el faraón puede alcanzar este fin gracias a medios como la guerra, el acto legislador, etc..., a condición de estar de acuerdo con la voluntad de los dioses. La iniciativa es faraónica, el individuo participa en el cumplimiento del reino, pero su advenimiento se le escapa. Por el contrario el reino que propone Jesús pasa por una reforma religiosa y una conversión de las personas; el resultado obtenido es el fruto de un esfuerzo colectivo.

Estas divergencias bastan para explicar las matizaciones que hay que hacer al estudiar este párrafo *. En cuanto a la Epístola a los Hebreos, anuncia así la salvación traída por Jesús a los hombres (Heb 2, 14.15.18): «Por tanto, pues los hijos participaban de la sangre y de la carne, también Él participó de las mismas, para destruir por medio de la muerte al que tenía el señorío de la muerte, o sea al diablo, y libertar a todos aquellos que con el miedo de la muerte estaban durante toda su vida sujetos a la esclavitud (...). Pues por cuanto Él mismo fue probado con lo que padeció, pudo socorrer a los que son probados.» Si el papel de Jesús según esta Epístola sobrepasa con creces el papel del faraón está por el contrario extraordinariamente cercano al de Osiris, primer faraón, asesinado y después resucitado, y del que cada faraón comparte su suerte: «decir: ¡Atúm! Tu Hijo es éste, Osiris a quien has hecho para que viva. Si Osiris vive, X. [también] vive; si Osiris no muere, X. no muere; si Osiris no perece, X. no perece [tampoco], si Osiris no juzga, X. [tampoco] juzga, si Osiris juzga, X. juzga». (Texto de las Pirámides, 167).

4. *LOS CALIFICATIVOS REALES*

Todos los epítetos estudiados hasta aquí son reales, pero hay tres que describen y resumen la función real.

El primero formula la estrecha relación que une al rey con el mun-

* Podemos recordar que en el *Cuento de Setme I* (v-IV s.), Horus desciende sobre la tierra, dotado de poderes mágicos, para salvar Egipto de las manos de los etíopes.

do divino; el segundo enuncia el deber del monarca; el tercero recuerda la eternidad y el universalismo del reino.

Una locución real muy común es: «Su Majestad.» La expresión ha permanecido bajo la forma de una simple fórmula de urbanidad, pero en Egipto la palabra describe por ella sola toda la ideología real. *hm*, «Majestad» designa tanto al rey como a la divinidad. Frankfort [32] cuenta que en su origen *hm* quiere decir «cuerpo», «aspecto físico», y este rasgo no ha desaparecido jamás, como lo prueba la respuesta de un sabio egipcio al faraón: «He aquí lo que Ipur decía cuando respondía a la Encarnación del señor de todas las cosas.» Los nombres que llevan los reyes que se suceden en el trono sirven para distinguir cada nueva encarnación.

Jesús jamás es llamado «Majestad», pero es interesante notar que la Epístola a los Hebreos hace dos veces uso de la palabra, a propósito de Dios que reina en los cielos (Heb 1, 3; 8, 1). El empleo de esta palabra es raro, pero las circunstancias de su empleo son notables, puesto que en los dos casos Jesús, sentado a la derecha del trono, se asocia a «Su Majestad», recordando de esta manera su naturaleza privilegiada.

Muy a menudo, los ptolomeos se nombran *ntrwj mnhwj*, en griego *oi euergetai theoi*. La beneficencia (*euergesia*) es una virtud real que ejerce el soberano helenístico y más particularmente los monarcas de Siria y Egipto. En Egipto es una noción antigua; el *Cuento Sinuhé* (B 44), habla ya del rey en funciones como del «Dios benefactor» y el papiro Westcar (9, 11.25) designa dos veces el ejercicio de lá realeza como «la función benefactora». Se puede ver su origen en la obra civilizadora que acometerá Osiris, así como en la responsabilidad que tiene de la crecida del Nilo, fuente de todas las riquezas del país, «pues —dice Plutarco—, Osiris es esencialmente benéfico, y su nombre, que tiene varios significados, expresa sobre todo la idea de su poder activo y benefactor. Además el otro nombre de este Dios que es Omphis, significa benefactor, siguiendo la interpretación que nos da Hermaios» [33].

En el N. T., esta palabra es casi exclusivamente lucaniana [34] y si el evangelio lo dice de los reyes (Lc 22, 25), los Hechos de los Apóstoles (10, 38) la destina a Jesús.

No podemos concluir nada a partir de los ejemplos lucanianos, pero estos confirman el interés que tienen Lucas y Mateo para presentarlo como a un rey; un rey que tiene que reinar sobre todas las naciones (Mt 24, 14; 25, 32; 28, 19; Lc 24, 47), al igual que el faraón que declara: «Ellos (los dioses) me han ofrecido la heredad de todo lo que el sol rodea» [35].

La universalidad del reino se acompaña de una promesa de eternidad: «Reinará sobre la casa de Jacob para siempre y su reino no tendrá fin» (Lc 1, 33), dice el ángel a María. «El rey reina millones de años», es decir por la eternidad, dice un canto compuesto en honor de la subida al trono de Minepthah [36].

Por el sistema de la sustitución sobre el trono de Egipto, cada faraón es su padre y su hijo; proceso que dura tanto como la existencia del propio Egipto.

También es norma que cada soberano desee marcar su reinado con una impronta durable, incluso eterna, a través de una construcción: «Que tu fundación sea como lo es la eternidad, como permanece el cielo; que dure lo que tu has hecho» * o incluso: «Su Majestad lo ha hecho a fin de que su nombre esté inscrito y permanezca eternamente» [37].

5. *LOS TÍTULOS SACERDOTALES*

Los títulos sacerdotales son indisociables de la función real. Como depositario de la heredad divina constituida por el cosmos entero, el rey tiene el deber de mantener su armonía.

Para mantener a través de los siglos el orden definido por los dioses era preciso preservarlo asegurando la existencia misma de los dioses, es decir, la actividad divina en el mundo; de modo que el rey es el responsable del culto. Después, hay que mantener la creación según un plan establecido; es el papel legislativo y judicial del rey. Mantener el orden universal, asegurando el culto divino y dictando leyes a los hombres será siempre la doble función esencial del rey de Egipto, del primer faraón al último de los emperadores romanos, durante casi 3.500 años.

Por consiguiente, sólo el faraón es sacerdote, y aparece incansablemente representado sobre las paredes de los templos, cumpliendo los ritos en todos los puntos del país, y de ahí su título de «señor de los actos del culto».

Los sacerdotes solamente tienen una delegación del poder, lo que recuerda delante de la divinidad el sacerdote encargado del culto cotidiano al decir: «es el rey quien me envía a contemplar al dios» [38].

El culto divino está considerado como un servicio, y en buen número de escenas de ofrenda el monarca es llamado «el servidor» del dios [39]. Por lo general, esta palabra describe todo el comportamiento del faraón en relación con la divinidad. He aquí lo que dice Ramsés III de sus descendientes en el trono: «Son para ti servidores que mantienen sus ojos fijos en ti y ejecutan lo que es provechoso para tu Ka eternamente y por siempre» [40]

En los escritos neotestamentarios el sacerdocio de Cristo es un tema más raro que el de la realeza; sin embargo, no es extraño al mun-

* Cada faraón es Horus sobre el trono; a su muerte se le diviniza y se convierte en Osiris; su sucesor es de nuevo Horus y después Osiris.

do judío, puesto que en Qumran se esperaba un Mesías real y un Mesías sacerdotal.

De todas formas, solamente la Epístola a los Hebreos y el IV evangelio tienen en común el tema del sacerdocio de Cristo. Jesús mismo no se atribuye ni una sola vez el título de sacerdote y no cumple ningún rito que pueda recordar una función sacerdotal, aunque la relectura teológica de los escritos neotestamentarios presenta la muerte de Jesús como el sacrificio salvífico para la Humanidad. Cabe decir que Jesús es el sacerdote de su propio sacrificio.

El autor del cuarto evangelio es el único de los evangelistas que presenta a Jesús como el Pontífice supremo, que ejerce un ministerio propiamente dicho. Spicq [41] lo prueba con algunos ejemplos como el vestido pontifical con que se reviste Jesús (Jn 19, 23), o la plegaria sacerdotal (Jn 17) que desemboca en el relato de la Pasión, en el que la muerte es el sacrificio por excelencia. Como el sacerdote que va a ofrecer un sacrificio, Jesús «se santifica», es decir se consagra por el sacrificio (Jn 17, 19); de esta manera ejerce una mediación eficaz a la cual pretendería vanamente el sacerdocio antiguo. La mediación sacerdotal es posible gracias a la ofrenda del sacrificio de la cruz (Heb 5, 1-4). Jesús, desde ahora sacerdote único y eterno, pone fin al sacerdocio antiguo, al cumplir su sacrificio de una vez por todas en el tiempo (Heb 7, 27; 9, 12; 10, 10-14). La Epístola a los Hebreos añade que el sumo sacerdote que es Jesús no es un hombre del pasado, es y permanece en los cielos, donde continúa ejerciendo un sacerdocio celeste (Heb 2, 17; 7, 27, ...).

En pocas palabras, el faraón y Jesús acumulan los poderes mientras que en nuestros días tendemos a disociar lo laico y lo religioso. Los Hijos de Dios son los únicos habilitados para realizar la mediación con los hombres y a dar un culto a su Padre, culto que posee una superioridad manifiesta sobre cualquier otro. Esto en cuanto la forma. El fondo difiere, pues la relectura teológica de los actos que realizan Jesús y el faraón no tiene nada en común. El rey tiene por misión mantener los dioses vivos difundiendo sus nombres y aportándoles ofrendas alimenticias; el efecto recae sobre los hombres cuya vida se encuentra a su vez asegurada. La teología neotestamentaria es más elaborada. El sacerdocio de Jesús prefigurado por el de Melquisedec tiene por finalidad última la salvación de los hombres * realizada gracias a la sangre derramada por Jesús para la expiación de los pecados de los hombres (Heb 2, 17; 7, 27; ...). Nada de esto ocurre en Egipto.

Queda todavía un título que comparten Jesús y el faraón: el de «servidor». La interpretación egipcia recuerda sencillamente el servicio cotidiano al que se ve obligado el rey para vestir y alimentar a la es-

* HIGGINS, A. J. B., The priestly Messiah, NTS, 1966, 13, 211-239. «El Mesías-sacerdote, tal como es presentado en el N. T., es radicalmente diferente y fundamentalmente independiente de todo paralelo judío», p. 234.

tatua divina *, pero el rey es también el instrumento de la voluntad divina, aunque este último aspecto sea dominado por la figura del «Hijo de Dios». El título neotestamentario equivalente es más completo y se inspira en un grupo de escritos del A. T., reunidos bajo el nombre de Cantos o Poemas del Servidor de Jahveh. Estos cantos, que aparecen en el Deuteroisaías, describen a un discípulo perfecto de Yahvé, enviado a predicar la fe a las naciones y destinado al sacrificio de la expiación.

Algunos personajes del Antiguo Testamento fueron honrados con el título de servidores: Los antepasados del pueblo escogido (Éx 32, 13; Dt 9, 27), los profetas (Is 20, 3; Jr 7, 25), Moisés (Núm 12, 7), Josué (Js 24, 29), David (2 Sam 7, 5), el Mesías (Ez 34, 23; Zac 3, 8) e incluso Ciro (Is 43, 10) y Nabucodonosor (Jer 25, 9) considerados ejecutores de la voluntad divina en el Nuevo Testamento.

Jesús, como «Servidor Sufriente», es ante todo el Escogido (Lc 9, 35; 23, 25) que goza de una presciencia de su muerte, la acepta y se comporta los últimos días de su vida como el servidor sufriente isaiano **.

En fin, el Servidor ha venido para «dar su vida como rescate por muchos (Mc 10, 15) «restableciendo la unión de la Humanidad con Dios» (Lc 22, 20).

6. *LOS TÍTULOS ALEGÓRICOS*

Entre los títulos alegóricos hay una figura frecuentemente asociada al Mesías en Israel y a los títulos reales en Egipto, en Sumer y en Babilonia: la del pastor.

Aunque forman un grupo social menospreciado tanto en Egipto como en Palestina hacia el siglo primero de nuestra era, el comportamiento de los pastores es la imagen de la solicitud que tienen los dioses, los reyes e incluso los funcionarios en Egipto para con sus subordinados.

Se considera generalmente a Osiris como a un Dios Pastor, a causa del báculo (el cetro heka) y del flagelo que lleva siempre en la mano. Este carácter pastoral es particularmente claro en Busiris, donde Osiris pasa a ser el pastor de su pueblo.

Sin embargo, la expresión «Dios es el Pastor» es rara en egipcio, se dice más a menudo que «Dios conduce los hombres» o bien que la

* Por esto muchos sacerdotes llevan el título de «Servidor de Amón».

** El silencio ante el Sanedrín (Mc 14, 61), ante Pilatos (Mc 15, 5), ante Herodes (Mc 33, 9). Es la actitud del Servidor sufriente, «oveja muda ante los trasquiladores» (Is 53, 7).

Humanidad es «el rebaño de Dios» *, lo que le confiere un valor casi sagrado, como lo testimonia un episodio del papiro Westcar: Cuando el rey desea injustamente decapitar a un prisionero, interviene un mago diciendo: «no a un ser humano..., pues está prohibido hacer semejantes cosas al rebaño sagrado (de Dios)» [42].

Contrariamente a lo que se podría pensar, ocurre lo mismo en el A. T., donde Yahvé casi nunca lleva el título de pastor, salvo en dos antiguas designaciones (Gen 49, 24; 48, 15) y en dos invocaciones del salterio (Sal 23, 1; 80, 2). Por el contrario, se puede describir una verdadera parábola del buen pastor, de las relaciones de Dios con su pueblo: «Porque Él es nuestro Dios, y nosotros el pueblo que Él apacienta y el rebaño que Él guía» (Sal 95, 7), a este acto de fe Dios responde: «Rebaño mío, vosotros sois las ovejas de mi grey y yo soy vuestro Dios» (Ez 34, 31).

Las semejanzas de expresión en las dos civilizaciones son a menudo sorprendentes; compárese este himno a Amón ** con el Salmo 23, 1-2:

Amón, pastor que al rayar el alba conduce sus bueyes,
Que conduce a los que penan a los pastos.
El pastor conduce los bueyes a los pastos.
Amón, tú me conduces, a mí, que peno, hacia el pan,
Pues Amón es un pastor incansable.

Sal 23, 1-2:

Yahvé es mi pastor,
Nada me falta.
Me pone en verdes pastos
Y me lleva a frescas aguas.

Aquí encontramos los mismos temas: la alegoría constante en hacer del Dios supremo el pastor de su pueblo (el rebaño), que lo conduce a los pastos y que cuida constantemente del bienestar de su rebaño.

Entre los egipcios, la alegoría del buen pastor está generalmente reservada al rey y, entre los israelitas al Mesías por venir: «Es un buen

* *Papyrus Ermitage* 1116 A, línea 131: «los hombres rebañito de Dios, tienen a alguien que se ocupa de ellos».

El Libro de los Pórticos muestra a Horus, el «pastor de los pueblos», apoyado sobre un largo cayado, en la actitud que las representaciones de la vida rural imaginan al pastor de guardia. El dios, que tiene cabeza de halcón, vela sobre la humanidad difusa representada por cuatro egipcios, cuatro palestinos, cuatro nubios y cuatro libios.

** Ostracon del British Museum 5656a. Traducción: BARUCQ, A. y DAUMAS, F., *Hymnes et Prières de l'Egypte Ancienne*, París, 1980, p. 231. Los autores han preferido traducir *mnīw* (pastor) por boyero puesto que se trata de un guarda de ganado mayor.

pastor para con sus súbditos», se dice de Sesostris III *; «Yo soy el buen pastor» (Jn 10, 1) afirma Jesús realizando así las promesas de Yahvé a su pueblo.

La espera del buen pastor que salvará a su pueblo es un tema frecuente de las literaturas egipcias y judías.

Las lamentaciones de Ipuer[43] están próximas a las Lamentaciones del capítulo 23 de Jeremías. Los autores describen el caos y las divisiones en que ha caído el pueblo y profetizan la venida de un hombre que salvará al Pueblo y lo conducirá a Dios: «Se dirá de Él: Es el pastor de todos los hombres. El mal no está en su corazón. Sus ovejas son poco numerosas, pasa sus jornadas cuidándolas.» Esta descripción que hace Ipuer resume en cierto sentido la carrera mesiánica. Mt 2, 6 prometía un jefe que sería pastor de Israel, Juan precisa que sería el Buen Pastor («el mal no está en su corazón», dice Ipuer), Aquel que reúne el rebaño. Esta idea de unidad la sugiere Ipuer al decir: «es el pastor de todos los hombres», aquel a propósito del cual se pregunta: «¿Hay algún pastor que quiera la muerte en su rebaño?» y a quien Juan (10, 10-13) parece responder: «el ladrón no viene sino para robar, matar y destruir; Yo he venido para que las ovejas tengan vida, y la tengan en abundancia. Yo soy el Buen Pastor; el Buen Pastor da su vida por las ovejas, el asalariado, el que no es dueño de las ovejas, viendo venir al lobo deja las ovejas y huye, y el lobo arrebata y dispersa las ovejas, porque al asalariado no le preocupan las ovejas.»

Por tanto, a pesar de los esfuerzos realizados por el pastor, «las ovejas serán poco numerosas» como el «pequeño rebaño» (Lc 12, 32) de los miembros de la comunidad escatológica a quien se ha prometido el reino.

Otro conjunto de títulos alegóricos importante presenta a Jesús o al faraón en relación con el mundo luminoso; el Sol de una parte, los astros en general de otra. Son numerosos los empleos bíblicos del tema de la luz en un sentido religioso. Pertenecen a dos categorías: unos se ciñen a las diferentes descripciones de los tiempos mesiánicos, otros presentan la conducta moral como una marcha hacia la luz.

Daniel ya había asociado la condición de los elegidos al brillo de la luz (Dn 12, 3), pero el principal foco de luz es el Mesías mismo **, idea

* Blumenthal, *Königtum*, G. 4.38.

Janssen, J. M. A., *De farao als goede herder* (El faraón como buen pastor), Mens en Dier, 1954, 71-79, recoge en los textos egipcios veinte casos del Imperio Medio hasta la época ptolemaica en la que el rey es el pastor de los hombres. La imagen del «buen pastor», ilustración del rey conduciendo a su pueblo, nutriéndolo y defendiéndolo contra sus enemigos, aparece a partir del Imperio Nuevo.

** Is 42, 6 ss.

Yo, Yahvé, te he llamado en la justicia,
te he tomado de la mano y te he formado,
te he puesto como alianza para mi pueblo.

que prosigue el cuarto evangelio en numerosos pasajes: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8, 12), dice Jesús, desvelando un aspecto del drama mucho más vasto presentado en el prólogo de Juan: «la luz luce en las tinieblas y las tinieblas no la acogieron» (Jn 1, 5).

La luz mesiánica, de la cual se trata, tiene un uso bíblico que asocia la luz a la presencia de Yahvé * como lo muestra la Transfiguración de Jesús que Mateo (17, 2) explica a través de metáforas que tienen afinidades con el sol o la luz.

«Horus es el sol» u Horus es «Dios de luz»[44] contienen la misma intención de insistir sobre un aspecto de Horus asociado al Dios supremo Amón-Ra. El título «Horus de oro», llevado por los faraones atestigua su origen divino, otorgándoles el privilegio de indestructibilidad que los dioses poseen por naturaleza **.

El estudio del empleo de ciertos vocablos revela cierta propaganda al servicio del faraón. Puede ser llamado «Tu sol de la humanidad»[45] o puede decirse que una divinidad «aparece»; en egipcio la misma palabra se emplea para indicar la salida de los astros. El advenimiento del faraón tenía lugar al amanecer y el ejercicio de sus funciones eran descritas por el mismo vocablo que servía para indicar la manifestación cotidiana del sol. Así ¿cómo un egipcio no habría confundido el himno de Zacarías que profetiza la visita del Sol naciente (Lc 1, 7) con palabras tales como las de Amenhemat I a su hijo «Tú que te has puesto a brillar como un Dios, escucha lo que yo voy a decirte»? El verbo *h'i* se escribe con el jeroglifo que representa al sol naciente sobre la colina primordial y se utiliza también para la salida del sol ***. El judaísmo por su lado compara la venida del Mesías a la salida de un astro: «Álzase de Jacob una estrella, surge de Israel un cetro»[46]. En fin, una última

---

Y para luz de las gentes.
Is 49, 6b.
Yo te hago luz de las gentes,
Para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra.
* Ex 10, 18; 34, 29.
«La sabiduría, realidad concebida a la manera de un ser viviente, muy íntima a Dios (cf. Sab 7, 29), la primera criatura producida por Yahvé (Prov. 8, 22.31), un reflejo de la vida eterna.»
SABOURIN, L., *Les noms et les titres de Jésus*, Bruges-París, 1969.
** MORET, A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902, p. 23. Ramsés se califica como «Horus de oro, rico en años, grande en fuerza», Ptolomeo III Evergeta se titula más extensamente: «Horus de oro, grande de valentía, aquel que celebra los ritos, el señor de los panegíricos como Ptah, Totunem, el príncipe como Ra.»
*** FRANKFORT, *Reyes y dioses*, pp. 174-176.
h'i salida del sol. BUDGE, E. A. W., *The Book of the dead*, edición 1898, vol. I, 16; 2, 4, 10.
aparecer en gloria (dios o rey) Urk IV, 362, 16, v. Lc 9, 31.
ser resplandeciente (el rey) Urk IV, 16, 10, 806, 13.
Referencias dadas por FAULKNER, R. O., *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1976.

metáfora es la de «estrella de la mañana» (2 Pe 1, 19; Ap 2, 28; 22, 16) que se aplica al Cristo; aunque poco conocida por el judaísmo se encuentra en Isaías 14, 12: «¿Cómo caíste del cielo, lucero matutino, hijo de la aurora?, ¿está echado por tierra el dominador de las naciones?»

Con toda evidencia este versículo no concierne al Mesías * y no constituye verdaderamente un precedente de la metáfora neotestamentaria. En los Textos de las Pirámides, la estrella de la mañana es femenina y sigue a su servidora (las estrellas *nhh.w*) **. Horus, el dios real, es calificado cinco veces de estrella de la mañana en los Textos de las Pirámides ***. A fin de cuentas, ¿puede haber una imagen fiel para narrar toda la historia de salvación a los ojos de un egipcio? Las estrellas *nhh.w*, los servidores de Ra, simbolizarían a los profetas que se sucederían hasta el día en que vendría Aquel que es más grande que todos aquellos que lo precedieron ****, Aquel que acabaría definitivamente con las tinieblas y ayudaría al advenimiento de la luz.

Si bien estas metáforas relativas al pastor o al mundo luminoso y astral son en suma bastante banales, la interferencia de las metáforas egipcia y judeocristianas resultan extrañas, aunque la expresión egipcia resulta difícil de comprender.

CONCLUSIÓN

Este capítulo no pretende trazar definitivamente la figura del faraón y de Jesús a la luz de algunos títulos que ciertamente han sido escogidos arbitrariamente entre una letanía de títulos llevados sobre todo por el faraón, sino que las páginas precedentes trazan un primer esbozo que se afinará en los capítulos siguientes y será completado en la última parte por el estudio comparado de la muerte, de la resurrección y de la ascensión de Jesús y del faraón, cuando este último se revista definitivamente el vestido osiriaco.

Por ahora hemos constatado la dualidad de naturalezas de los dos

* La Vulgata traduce Astro de la Mañana en Is 14, 12 por Lucifer. Los Padres de la Iglesia interpretaron su caída como la del príncipe de los demonios.

** MERCER, S. A. B., *The pyramid texts*, Nueva York-Londres, 1952, t. IV, Excursus VII. Las estrellas *nhh.w*, mensajeras y sirvientas de Ra, se colocan antes del Astro de la Mañana (Pyr. 332c, 732a, 1574d, 2005b). En el *Libro de los Muertos* (cps 13, 109 y 122) la Estrella de la Mañana abre el camino al difunto.

*** Pyr. 805a, 1207a, 1295a, 1871b, 2014a. Un texto de más difícil interpretación nos es dado por la Pirámide del rey Unas: «Pues [Pepi] es justo de voz, el doble de Pepi [es justo de voz]. La hermana de Pepi es Sothis, el nacimiento de Pepi es la Estrella de la Mañana.» MASPERO, G., *Recueil de Travaux*, t. V, p. 189.

**** Pyr. 1574d. La Estrella de la Mañana es superior a las estrellas *nhh.w*.

personajes que los textos presentan alternativamente como divino o humano, hasta tal punto que teólogos y egiptólogos debaten continuamente sobre el grado de humanidad o de divinidad de su sujeto. La confusión proviene de que los textos emanan en los dos casos de contextos que han querido ajustar ópticamente su personaje a una estructura teológica preexistente.

La dificultad se ve aumentada aún más para nosotros en lo que atañe a los egipcios, pues su pensamiento religioso es proclive a la asimilación por el rey de varias divinidades (aunque Horus ocupa el primer lugar en cuanto rey viviente y Osiris en cuanto rey muerto), sin que sepamos claramente donde acaba la intercambiabilidad de los epítetos divinos.

Muchos indicios dejan suponer que un egipcio que leyera ciertos pasajes neotestamentarios vería en Jesús a Horus en acción, ya encarnado en la persona real, ya en tanto divinidad misma. Un ejemplo ilustrará este propósito: en la lista de los epítetos de Horus dada por Mercer[47], vemos tres epítetos dados independientemente, Horus, el Camino *, la Verdad ** (Señor de la Verdad), Señor de la Vida ***, que reunidos no son ni más ni menos que la definición que Jesús da de él mismo en Juan 14, 6: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.» Veámoslos uno a uno: el primero proviene del Libro de los Muertos, especie de manual de uso personal del difunto, en el que Horus guía al difunto a través del laberinto del más allá; el segundo es una traducción de Maat, que recuerda el deber de los hombres de hacer reinar el orden, la justicia y la verdad, virtudes que alimentan a los dioses ****, y que en el momento del juicio delante del tribunal de Orisis sirve para pesar el corazón del difunto en presencia de Horus que, si el veredicto es favorable al muerto, conducirá este último hasta Orisis. Y como última etapa, el difunto una vez justificado accederá a una nueva vida como

* w3.tj, LEPSIUS, R., *Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin*, Leipzig, 1842, 2, 20.

El buen camino, la vía que conduce a Dios, son temas de la literatura religiosa egipcia y constituyen la clave de los textos de la tumba de Petosiris, gran sacerdote de Thot ca. 331 a. J. He aquí una muestra: «(...) Buena es la ruta de aquél que es fiel a Dios; es un bendito aquel que su corazón dirige hacia ella (...). Si yo he llegado aquí, a la ciudad de eternidad, es que he hecho el bien sobre la tierra, y que mi corazón se ha complacido en el camino de Dios, desde mi infancia hasta este día. Toda la noche el espíritu de Dios estaba en mi alma, y desde el alba yo hacía lo que él quería (...).» Traducción: LEFEBVRE, G., *Le tombeau de Pétosiris*, El Cairo, 1923-1924, Inscripción 116, P. 3-6, p. 37.

** «La Verdad»: CHASSINAT, *Le Mammisi d'Edfou*, El Cairo, 1910, IX, 27. *Texto de las Pirámides* 1520a: Osiris es «Señor de Maat».

*** *nh, el viviente* (Pyr 1807); Señor de la Vida, CHASSINAT, *Le Mammisi d'Edfou*, El Cairo, 1910, 196.

**** De donde la importancia de la ofrenda de Maat en el transcurso del servicio matutino.

V. MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, París, 1902, páginas 138-166.

lo hiciera Osiris antes que él, gracias a las ceremonias operadas por Horus ayudado por Toht e Isis.

El cuadro sinóptico de la página siguiente da una muestra de títulos que pueden ser confrontados. Su elección minimiza ciertos aspectos capitales de las personalidades a los que se aplica, como el papel de sacerdote del faraón y el de Salvador de Jesús; relega a la penumbra temas como el de la preexistencia, por ejemplo, y no tiene en cuenta los títulos no formulados pero en cierto modo sobreentendidos en un contexto expresado como el de Mediador entre el mundo divino y los humanos.

Podemos apreciar la diversidad de títulos y su repartición en el N. T., en el que Lucas se destaca por la complementaridad de los títulos que insisten sobre la realeza de Jesús, dependiente de su calidad de Hijo de Dios, mientras que Juan prefiere los epítetos que ilustran la simbiosis que existe entre el Padre y el Hijo.

En fin, el cuadro pone de relieve la importancia dada al Mesías real y al poder temporal asociado al poder espiritual, acercándolo a la imagen faraónica cuyo papel es tan temporal como religioso. Papel que se prolonga incluso en el faraón muerto cuando, asociado a Osiris, juzga a los difuntos.

TÍTULOS	JESÚS					FARAÓN		OTROS DIOSES Y EL REY
	Mt	Mc	Lc+Act	Jn	Otros	Horus	Osiris	
Dios				2	8	X	X	X
Creador (palabra creadora)				6	1			
Imagen, efigie de dios					3	X	X	X
Hijo de Dios	16	8	12+3	31	55	X		X
Hijo único				4	1	X		X
Primogénito	1		1		7	X	X	X
Heredero	1	1	1		5	X	X	X
Amado	3	3	3	7*	2 1*	X	X	X
Salvador			1+2	1	12	X	X	
Mediador					*Heb:* 3 *Tim:* 1	X		X
Hijo del hombre	31	14	26+1	14	*Heb:* 1 *Ap:* 2			X

Títulos	Jesús					Faraón		Otros dioses y el rey
	Mt	Mc	Lc+Act	Jn	Otros	Horus	Osiris	
Rey	7	6	5+1	10	6 5*	X	X	X
Evergeta			1			X	X	X
Juez			0+1		3	X	X	X
Justo (que ejerce la justicia)				1	1	X	X	X
Justificado	1		1+3		2	X	X	X
Sacerdote [1]					*Heb:* 19			X
Servidor [1]	1		0+4					X
(Buen) pastor	2	1		3	*Heb:* 1 *1 Pe:* 2 *Ap:* 4	X		X
Luz				14				X
Sol naciente			1					X
Astro (estrella) de la mañana					*2 Pe:* 1 *Ap:* 2	X		

1. Función esencialmente real.

* Título dado bajo la forma de un sinónimo. Las cifras indican la cantidad de atestaciones en los escritos del N. T.

B. EL PODER DEL FARAÓN Y SUS LÍMITES

1. *PODER Y RESPONSABILIDAD*

Después de haber sido reconocido por su Padre en el Bautismo, Jesús puede empezar su carrera sostenido por Yahvé que está seguro de que su Hijo actuará conforme a sus deseos y a su voluntad.

La paternidad es completa: a la vez física y electiva, adoptiva podríamos decir: la unión del Padre y del Hijo es varias veces subrayada particularmente en el cuarto evangelio: «Oh Padre, tú estás en mí y yo en ti» (Jn 17, 21), «El Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10, 30). El Hijo resulta ser la imagen del Padre: «El Hijo no puede hacer nada por sí mismo si no lo viere hacer al Padre (...) porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo cuanto Él hace» (Jn 5, 19-20); en consecuencia, él sólo está habilitado para llamar a Dios «Mi Padre», lo que le confiere una autoridad de hecho; los evangelistas no se equivocan cuando distinguen «mi Padre» y «vuestro Padre».

«Aquel que te llama "mi Padre", es el Señor de nueve arcos»[49]. Assmann saca de estas palabras de Ramsés III dos conclusiones: Primeramente sólo el rey puede decir «Padre» a Amón-Ra, acto seguido Amón-Ra le da la victoria sobre sus enemigos (los nueve arcos).

Estas conclusiones resultan del conocimiento que tiene el Hijo del Padre, y gracias a los lazos que les unen, el Hijo informado de los proyectos de su Padre, podría realizarlos con su ayuda.

«...Nadie te conoce, si no es tu Hijo Akenaton, al que tú has hecho saber de tus planes y de tu fuerza»[50].

Al leer estas líneas se evoca fácilmente el texto de Mateo: «Todas las cosas me fueron entregadas por mi Padre, y nadie conoce cabalmente al Hijo sino el Padre, ni el Padre conoce a alguien cabalmente sino al Hijo» (Mt 11, 27).

Estas palabras suponen una estrecha colaboración e incluso una complicidad entre los dos protagonistas; ahora bien, pongámonos en el universo mental egipcio: las actuaciones de un Hijo determinan su reconocimiento por su Padre:

«Cuando tú llegues a ser un hombre maduro,
Engendra entonces un hijo, a fin de complacer a Dios.
Si es ordenado, si sigue tu ejemplo,
Se ocupa de tus bienes de buena manera
Llénalo de favores:
Es tu hijo, engendrado por tu ka,
No alejes tu corazón de él.
Pero el vástago es también rebelde,
Cuando se pierde, destruyendo tus proyectos,
Cuando se opone a toda palabra,
La boca llena de malos propósitos:
Expúlsalo, no es tu hijo
Él no ha nacido de ti» [51].

Más que los lazos de sangre, prima la filiación espiritual, hasta el punto de que la genealogía juega un papel a menudo secundario a beneficio de la adopción. Una filiación total es una filiación que reúne una filiación natural y una filiación espiritual *, es aquella que el faraón intenta demostrar a través de los documentos escritos o figurados.

Así, las condiciones que establecen una filiación, sus grados cualitativos y excepcionales, son perfectamente comparables y conceden al faraón, lo mismo que a Jesús, el pleno apoyo de la divinidad en el cumplimiento de la misión que les incumbe. El éxito de esta misión es una prueba de la confianza y todavía más del amor que asegura la cohesión del Padre y del Hijo.

«Aquel que ama a Dios puede escuchar;
Pero no puede escuchar, aquel que odia a Dios...
En cuanto al imbécil que no escucha,
No obtendrá nada...» [52]

En tanto heredero del Creador, el faraón tiene una responsabilidad, la de administrar el patrimonio que le ha sido confiado; a este fin desempeñará el papel divino repitiendo lo que el dios creador ha hecho

* La filiación divina esta estructurada según el modelo humano.

en el origen del mundo, cada uno de sus mandamientos será idéntico a las palabras creadoras divinas. Hasta el final de la historia egipcia el faraón será responsable de la prosperidad del país y de los hombres, «Padre y Madre de los hombres»[53] igual que el dios primordial.

Su primer trabajo es el de aniquilar a los enemigos míticos y políticos que participan en el quebrantamiento del orden universal: Apofis, que intenta parar la carrera cotidiana de Ra, el Sol, y privar a la tierra de la luz, Seth (y sus 72 acolitos)[54], asesino de Osiris, el rival del faraón, a quien disputa la heredad real; son finalmente los extranjeros que el faraón debe pisotear, así como a los agitadores. Representan todos el mismo peligro personificado por Seth, que hacia la época romana simboliza el conjunto de fuerzas hostiles y revueltas en contra de los dioses *. Pero gracias al rey, el mundo puede continuar siempre igual:

«Eres tú, el que cubre el horizonte.
El Sol se levanta por amor a ti.
El agua de los ríos es bebida, porque tú lo quieres.
El aire del cielo es respirado, como tú lo ordenas»[55].

«Vencer el mal y sostener el universo», «este Hijo que sostiene el universo por su palabra poderosa...» (Heb 1, 3), son dos tareas atribuidas a Jesús: «Cuando haga entrega de su reino a su Dios y Padre, cuando haya destruido todo principado y toda potestad y fuerza.» Porque «es menester que Él reine, hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies» (1 Cor 15, 24 ss.), o también: «El Hijo de Dios ha aparecido para destruir las obras del diablo.» (Jn 3, 8b); además consigue 72 discípulos[56] que dan cuenta de su misión en estos términos: «Señor hasta los demonios se nos someten en tu nombre» y Jesús responde: «...Ved que os he dado potestad de caminar sobre serpientes y escorpiones y contra toda la potencia del enemigo, y nada podría dañaros.» **

Este pasaje es notable a los ojos de un egipcio que ve en seguida tres elementos: Los 72 discípulos que se oponen a los 72 cómplices de Seth, el malo, digamos el demonio; el derecho de pisotear a los enemigos que el faraón cumple mágicamente cada vez que da un paso, ya que las suelas de sus sandalias representan a los enemigos; la serpiente y el escorpión, dos animales maléficos, que se cuentan entre los medios de que dispone el enemigo. Bajo la forma de la primera, Apofis amenaza cada mañana y tarde el orden cósmico, atacando a la barca solar.

* En las esculturas de Edfu, en dos ocasiones, Ptolomeo al mismo tiempo que Horus atraviesa con su lanza al enemigo Seth, bajo la forma de hipopótamo; una tercera vez mientras que Horus hiere a la bestia, Ptolomeo pisotea a un asiático, otra encarnación de Seth, al igual que el rey es la encarnación de Horus.

** Lc 10, 17.19. Los Padres de la Iglesia vieron en las serpientes y los escorpiones una imagen del demonio.

La interpretación progresiva de diversos sistemas teológicos acaban por identificar Apofis con Seth. Siempre es Seth convertido en serpiente o escorpión quien amenaza la vida de Horus, Hijo de Osiris *. Estos dos animales y el cocodrilo figuran a menudo en las estelas curadoras de Horus, vencidos por aquel a quien debían aniquilar en nombre de Seth.

Preservarse de sus enemigos es una cosa, pero el deber del faraón es también el de proteger a sus súbditos contra todas las fuerzas hostiles, y el de provocar la lluvia o las crecidas del Nilo **. Posener describe algunos casos en los que el faraón interviene sobre los elementos naturales como la lluvia y las intemperies; jamás, observa, el prodigio es realizado por el rey sino por la divinidad, ya espontáneamente ya por la plegaria del faraón [57].

Si confrontamos este aspecto de la obra faraónica con el episodio de la tempestad calmada (Mt 8, 18-27; Mc 4,35-41; Lc 8, 22-25), nos damos cuenta de que Jesús se conduce como el dueño absoluto de los vientos; domina las fuerzas de la naturaleza. Se le podría aplicar una frase que hace referencia al faraón: «Desempeña el papel de Dios», por lo que un egipcio no tendría ninguna dificultad en asimilar su imagen a la de Amón, dueño del aire y de los vientos y patrón de los marinos [58]. El razonamiento analógico está suficientemente explícito como para no tener que reclamar una explicación más prolija.

Todas las fuerzas contrarias al rey y al orden cósmico en general se encarnan cada vez más en Seth; este canto compuesto en honor del advenimiento de Mineptah (XIX dinastía) subraya el combate espiritual que libra el rey en contra de Seth:

> «Alégrate, país entero, el tiempo propicio ha llegado,
> Un Señor ha sido asignado a cada país...
> Todos vosotros, los justos, ¡venid y ved!
> La verdad ha reprimido la mentira,
> Los pecadores han caído de bruces,
> Todos los que son codiciosos son echados...» [59]

He aquí una visión sintética del rey de Egipto tal como era concebido por los teólogos: «Se podría decir, creo yo, que aparece como una

* MORET, A., Horus salvador, RHR 72, 1915, 213-287, analiza particularmente *la estela de Metternich* en la que Horus, picado por un animal, implora el auxilio de Thot (l. 89-100). Thot responde con un conjuro contra las serpientes (l. 101-125); después siguen generalidades sobre los reptiles (l. 125-137) y Thot lanza un conjuro en contra del escorpión (l. 133-162). El autor hace notar en las páginas 227 y 238 que todo ataque de Horus por Seth hace correr un riesgo al disco solar, por lo que se asiste generalmente a un eclipse parcial o total del sol o de la luna.

** Se desea que la toma de posesión del trono tenga por efecto «que las aguas del Nilo crezcan, que la luna aparezca en el buen momento». OTTO, *Gott und Mensch*, p. 65.

encarnación humana de la vitalidad que emana del demiurgo (Jacobsohn) y como él encargado, en cuanto ritualista (Moret), de mantener el equilibrio universal (Frankfort)» [60].

Pero sería falso ver en el faraón, al igual que en Jesús, porque son «Hijo de Dios», a personas que no comparten la condición humana; sus poderes son limitados, lo que hace aparecer la dualidad de naturaleza de estos dos personajes.

2. *LOS LÍMITES DEL PODER*

La distancia que separa a los hombres de los dioses comporta en muchas religiones la necesidad de un intermediario, portavoz de las plegarias humanas y de las voluntades divinas. Este papel, que corresponde por derecho casi siempre a los sacerdotes, eleva a estos últimos por encima de la condición humana por los poderes que les son conferidos y que les capacitan para celebrar los ritos. Como hemos visto, el único verdadero sacerdote de Egipto era el faraón, por dos razones: es Hijo y Heredero de Dios. Título que le impele a la cabeza de los hombres, pero le supedita a la divinidad a quien le debe obediencia, pues los lazos de filiación están calcados de las relaciones de filiación terrestre. El padre reconoce al hijo solamente cuando éste actúa conforme a sus deseos, a su voluntad, si no, hay rechazo, separación.

Las palabras «orden», «ordenar», aparecen frecuentemente, y los innumerables testimonios que poseemos se escalonan desde el Imperio Medio hasta la Baja Época. En su inscripción dedicatoria del templo de Heliópolis, Sesostris I dice hablando de Ra: «Él me ha creado... para ejecutar lo que Él me ha ordenado de hacer» [61]; Tuthmosis III va a combatir a las naciones extranjeras «según la resolución de su Padre Amón de ponerles bajo sus sandalias» [62]. En fin el rey «vela siempre para buscar lo que es la honra de su Padre» [63]. Vigilancia, obediencia, acción en nombre y en lugar de Dios son las palabras clave del comportamiento faraónico. Toda iniciativa personal está proscrita pues llevaría al fracaso.

El mismo lenguaje preside los actos de Jesús, cuya preocupación constante es la de recordar «no busco yo mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn 5, 30), «lo que oí [de aquel que me envió], esto hablo al mundo» (Jn 8, 26), «pero es menester que conozca el mundo que ama el Padre, y que, como me lo mandó el Padre, así lo hago» (Jn 14, 31).

La diferencia fundamental entre Jesús y el faraón es que este último debe dar cuenta de sus actos ante un tribunal divino. El ejemplo

de Mineptah, hijo de Ramsés II, se sitúa en el momento en que Egipto manifiesta su tendencia a divinizar al rey colocándolo entre las divinidades: «El rey divino es declarado inocente ante sus enemigos en presencia de Ra. Maryau el malhechor, que ha cometido crímenes contra los dioses que están en los Muros (Memfis) ha sido juzgado con él (el rey Mineptah) en Heliópolis y la Eneada lo ha declarado culpable de sus crímenes. El Señor Universal ha dicho: "Yo he dado la espada a mi Hijo cuyo corazón es justo, y es bueno, benefactor, Mineptah"» [64].

El juicio del rey en presencia de un malhechor es interesante, pues antes de salir exaltado y glorificado de la prueba, es rebajado al nivel de este hombre.

Instrumento de la voluntad divina, el faraón es mimado como a un hijo. Ra dice: «¿Qué hay en tu corazón, para que yo lo cumpla para ti? Las palabras que [el rey] pronuncia sobre la Tierra son escuchadas en el Cielo» [65] y Horus en Edfu prosigue: «Yo te doy, a fin de que no sea rechazado (no sea ineficaz), lo que sale de tu boca» [66]. En otras palabras, la divinidad se dedica a complacer los deseos de su hijo: «Te doy las gracias padre por haberme complacido. Sé que tú me complaces siempre.» (Jn 11, 41-42); así basta con pedir en su nombre: «Cuanto pidáis al Padre en nombre mío os lo dé.» (Jn 15, 16). ¿Quiere ello decir que Dios realiza milagros para su Hijo?

El N. T. presenta a Jesús haciendo milagros y más particularmente curaciones, que si no añaden nada al mensaje evangélico en cuanto tal tienen como consecuencia mostrar a la divinidad y por ende la autenticidad mesiánica de Jesús.

Egipto conoce el fenómeno del milagro, pero éste no es nunca gratuito; cuando no tiene efectos prácticos al menos aporta un mensaje como aquel que tuvo lugar en las canteras de Wadi Hammamat entre el valle del Nilo y el Mar Rojo a la altura de Coptos: un chaparrón que «muestra el poder de Dios a los humanos», revela la existencia de un pozo natural desapercibido hasta este momento por todos los hombres y bestias que iban y venían en sus cercanías. Es, según el texto, un favor divino: «Ha hecho algo nuevo en sus desiertos por su Hijo Mentuhotep» [67]. Los milagros son las obras de Dios, que las realiza en honor del Soberano. Tienen lugar «en razón del gran amor que le profesa [al rey] Amón-Ra» [68]. El rey tampoco tiene poder de curar a los enfermos; Neferirkare o el rey de la estela de Bahktan piden a los médicos o los dioses que socorran a los enfermos, pero no realizan las curaciones de ellos mismos. Impotente, el rey recurre algunas veces a los oráculos para conocer la voluntad divina.

Todo se funda en la confianza que el rey profesa a su Padre, del cual depende en todo; nada puede por sí mismo: la libertad dejada a los súbditos de interceder públicamente en favor del Soberano lo atestigua. Finalmente recordemos el desasosiego de Ramsés II abandonado por sus soldados, rodeado de enemigos en la batalla de Kadesh e

implorando a Amón. Veremos más en detalle ulteriormente cómo este episodio tiene relación con la escena de Jesús en el huerto de los Olivos, angustiado por su cercana muerte. Estos ejemplos manifiestan muy a las claras las naturalezas humanas de Jesús y del faraón.

CONCLUSIÓN

Este último párrafo equilibra todo lo que hayamos podido decir sobre la divinidad del faraón. Aparece, en los últimos ejemplos dados, como un simple humano sometido más que nadie a la voluntad divina, que tiene el deber de ejecutar si quiere conservar la confianza de los dioses, fuente de su autoridad.

La persona del rey no participa de la plenitud divina a los ojos de Dios más que a los ojos de sus súbditos; pero la ideología real le concede el rango divino en su función de faraón trascendida por lo divino ante la que el individuo se eclipsa.

Por lo que se refiere a Jesús, personaje único, comparte con el faraón la condición humana y sus temores inmanentes (el miedo a la muerte); al mismo tiempo desempeña el papel de Hijo de Dios investido por consiguiente de un poder y de una autoridad irrefutables.

Esta dualidad de naturaleza que diferencia el hombre de su función, pero no lo suficiente para ocasionar confusión, es perfectamente comparable en Egipto y en el N. T. Pero existe una diferencia entre los dos personajes que puede parecer capital para algunos: ¿cómo es posible comparar un hombre pobre y humilde con el poderoso faraón? No hay que dejarse engañar por una idea demasiado difundida. Si bien es verdad que Jesús no nace en el seno de una familia rica, no viene tampoco al mundo en un ambiente pobre. Pero el problema no reside aquí, lo que cuenta es la imagen que dan los evangelios, ya que su propósito no es hablar de un personaje oscuro y sin gloria. Las genealogías de Mateo y Lucas sitúan a Jesús ante la descendencia de David; es pues de ascendencia real, y todavía más, es Hijo de Dios como se recuerda durante el Bautismo. A esto podría objetarse: rey sí, pero sin corte, sin autoridad. Nada más falso. Tenemos innumerables ejemplos en los evangelios de que la multitud sigue a Jesús que posee una autoridad considerable, lo que los exegetas llaman la *exusía.* No dispone de ejército ni de todo el sistema del Estado ni tan sólo de la magnificencia del faraón pero esto no basta, a mi modo de entender, para conceder todo el prestigio al faraón, que lo tiene sólo por el lugar privilegiado que goza en el corazón de la divinidad; su autoridad moral no es sino la consecuencia de su proximidad con la divinidad hasta el punto de confundirse con ella: en esto es muy parecido a Jesús.

Tercera parte

EL MEJOR DE LOS MUNDOS IMAGINABLES

A. EL REINO DE DIOS Y LA NOCIÓN DE MAAT

En este capítulo, se confrontarán dos nociones que no tienen gran relación, a priori, puesto que la primera, el reino de Dios, es una conjetura en la que se mueve el individuo (en el tiempo presente o escatológico), mientras que la segunda, Maat, es más bien un principio rector de la vida (cualquiera que sea su traducción) de los dioses, del cosmos, de los hombres. La comparación, que no podrá en ningún caso dar una justa imagen de una u otra, girará sobre las condiciones para que el advenimiento del Reino de Dios tenga lugar y para que Maat sea realizado.

Por esta razón, el capítulo se refiere esencialmente a actitudes morales que contribuyen a hacer reinar una situación conforme al plan divino.

Según la iconografía Maat es una persona sentada, que lleva sobre la cabeza la pluma del avestruz que significa su nombre [1]. Personifica el orden en sí, del que la organización del mundo y la vida humana son sus manifestaciones [2]. Pero una definición tan concisa no debe hacer olvidar las dificultades que han tenido los egiptólogos para captar el sentido prístino de la palabra, a menudo traducido por «verdad, justicia, derecho, buen orden, etc...», según el contexto. Puesto que el concepto de Maat es totalmente egipcio, no poseemos ninguna palabra susceptible de traducirlo exactamente, por lo que preferimos conservar el término original «Maat».

Desde el comienzo del mundo, Maat existe en tanto orden, es pues un principio estático e inmutable; todos los esfuerzos para realizar Maat apuntan a restablecer el orden primordial perfecto del instante de la creación: «Él (el rey) expulsó el pecado de Egipto, de manera que solamente la Verdad permaneció, la mentira fue abominada y el país fue como en los tiempos primordiales» [3].

Se comprende fácilmente que Maat se convirtiera también en un componente de la potencia de Ra, el Creador: «Tu ojo derecho es Maat, el hálito de tu vientre y de tu corazón son (vienen) de Maat»[4] «Señor de Maat» (*nb m3ct*), es un título que en seguida comparte con Ptah en cuanto dios celeste, con Thot en cuanto calculador * y, al final del Imperio Antiguo, con Osiris y los jueces de los muertos de los Textos de los Sarcófagos.

Maat llega a ser una fuerza activa que lucha por el «Orden»; incluso se convierte en el principio de toda fuerza divina, lo que los egipcios expresan diciendo que los dioses y los hombres, y entre ellos particularmente el rey, viven de Maat (*'nh m3ct*). «Yo he magnificado Maat que él (Ra) ama, pues yo sé que vive de ella, es mi pan y yo bebo su rocío», dice Hatshepsut[5]. Ofrecer Maat a una divinidad, es revivificar esta última, pues en este caso Maat tiene el valor de una ofrenda alimenticia.

Para un hombre «hacer Maat» significa asociarse a los dioses para combatir las fuerzas del caos, es hacer la voluntad del creador y acompañar su acción constante contra las fuerzas adversas para mantener el orden del mundo.

Es, finalmente, lógico que Maat sea el peso justo que servirá en la balanza del juicio de los muertos para pesar el corazón del difunto.

A través de la rápida semblanza de esta divinidad, hija (a veces madre) de Ra, que nos guiará durante todo este capítulo, nos hacemos cargo de la complejidad del carácter de Maat, que ha quedado, por otra parte, exenta de toda mitología, sin duda a causa de su tardía elevación al rango divino.

1. *EL REINO DE MAAT*

a. *Los deberes del rey*

Es fácil, después de todo lo que hemos dicho sobre la naturaleza divina del rey, intuir el papel primordial que jugará en el mantenimiento de Maat. Consciente de esta importancia, Sesostris II ostenta entre sus títulos el de «Aquel que deja aparecer Maat»[6]. Cumpliendo constante y

* Thot es el manipulador de las cifras, es decir el calculador del tiempo, de los años, del calendario; el regente de las divisiones del tiempo. De forma más general, gobierna sobre todo lo que comporta una operación intelectual: el establecimiento de la escritura, la separación de los lenguajes y como consecuencia la analítica y las leyes. Es el patrón de los escribas. Sus competencias explican la importancia que reviste el mantenimiento de Maat.

concienzudamente los ritos, permite el curso regular de los astros, el ritmo de las estaciones, la crecida del Nilo, el alba, etc..., en otros términos, la buena marcha del mundo de la que depende la prosperidad de Egipto; así, el advenimiento de un rey es saludado con alegría: «los bellos días han llegado, un señor ha aparecido en todo el país (...), que todo hombre de bien venga y lo vea. La justicia ha vencido la mentira; el pecado ha caído de bruces; todas las gentes ávidas son domeñadas. El Nilo se levanta y no cae (...), los días son largos, y las noches tienen sus horas (...)» [7].

El deber del faraón es asegurar la subsistencia de su pueblo: «Sacia a todo hombre sin que haya un año de hambre; cada boca es llenada con Maat» [8]. Incluso si Maat es un presente de los dioses, como lo prueba esta frase dicha al rey en Ombos: «Yo doy Maat en la boca de todo hombre durante tu reinado» [9], la presencia del rey continúa siendo indispensable para provocar, gracias a los ritos sobre todo, el don de Maat.

Al ser depositario de la prosperidad colectiva, recae sobre el rey el deber de velar por su repartición, de manera que todo hombre pueda comer y vestirse. Siempre ha sido un deber religioso y social asistir al pobre [10]. El reinado del soberano es conforme a Maat si es capaz de abolir el «tiempo de los sufrimientos» [11], pues como «bien-amado de Maat» [12], el rey en justa correspondencia ama a Maat y odia *isft* (el desorden, el caos). Por intermedio del corpus de las leyes, hace respetar al uno y desestima al otro.

Algunos hechos concretos corroboran el papel determinante de Maat en la elaboración de las leyes y de los reglamentos judiciales: tanto en Dendera como en Edfu, por ejemplo, la ofrenda a Maat por el rey se acompaña de comentarios análogos a este: «Aquel que, como el "comandante" (*sh. n=Thot*) promulga leyes firmes»[13]. Por otra parte los jueces * más importantes, encabezados por el visir, son sacerdotes de Maat, «castigan a los que violan la ley» [14].

Por este hecho la justicia no sabría ser parcial, para favorecer a los ricos y los poderosos en detrimento de los débiles y desheredados **.

* Resulta significativo que el juez, cuando estaba en funciones, llevaba sobre su pecho una imagen de la diosa Maat en lapislázuli.

** *Las quejas del hombre del Oasis*, cuento que estuvo muy en boga en el Imperio Medio, ilustra perfectamente la idea de que un hombre pobre robado por un rico es indemnizado y el rico castigado.

Ver LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'Epoque Pharaonique*, París, 1976, pp. 47-69.

Poseemos por otra parte numerosas pruebas de que en realidad se ejercía una justicia de clases por medio de regalos ofrecidos al juez. Sin duda lo que estamos describiendo era un ideal de sociedad como lo muestran los preceptos que servían de modelo de escritura a los aprendices de escriba.

Desposeído por un cortesano, un habitante del oasis se queja a un alto funcionario y recurre al argumento de la observancia de Maat como regla de conducta

Todo el mundo puede pedir justicia al rey: «Yo he dejado venir a mí aquel que nada poseía al igual que aquel que poseía bienes» [15], precisa claramente Amenemhet I, que como sus predecesores cuidará de «consolar los que lloran y no a oprimir a la viuda» [16]. Es «el padre del huérfano y el marido de la viuda» [17]. En esta sociedad ideal en la que «el rey deja a los pequeños asemejarse a los grandes; el que no tenía tierras posee [desde ahora] domésticos» [18], «el rey deja a los pequeños asemejarse a los grandes» [19], pues «hace acceder el ignorante al conocimiento, y el hombre odiado se vuelve bien amado» [20], en fin, «enseña al mundo a hablar, abre las orejas del sordo» [21].

Las líneas precedentes pueden reavivar el recuerdo de pasajes vetero y neotestamentarios, incluso si algunas de ellas, como las consagradas a la justicia, al huérfano o a la viuda, entran en el cuadro de una moral casi universal. La Epístola a los Hebreos define la acción de Jesús por la cita del salmo 45,8: «Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad» (Heb 1, 9); la iniquidad se opone a la justicia como *isft* alguna vez traducido por pecado se opone a Maat.

Jesús fustiga a los escribas «que devoran las casas de las viudas con pretexto de recitar largas oraciones» (Mc 12, 40; Lc 20, 47). Del espíritu mismo de los evangelios emana una frase como la de «conduce el ignorante al conocimiento y el hombre odiado se transforma en bien amado» donde la enseñanza de Jesús fundada sobre un nuevo conocimiento asociado a un mensaje de amor se encuentra casi formulada; así, el hombre de bien es invitado a darse cuenta de las maravillas operadas por el faraón con las mismas palabras que dice Felipe a Natanael al interrogarle sobre Jesús: «Ven y ve» (Jn 1, 46).

b. *Ventura y desventura escatológica*

La felicidad escatológica descrita en el capítulo 7 del Apocalipsis no está muy lejos de lo que el faraón promete a su pueblo: «No tendrán ya más hambre ni más sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno, porque el Cordero que está ante el trono los pastoreará y los guiará a las fuentes de las aguas de la vida; y enjugará Dios toda lágrima de sus ojos» (Ap 7, 16-17).

«Bajo mi guía nadie ha padecido hambre, nadie ha sufrido sed» [22] asegura Amenemhet I pues él fue «aquel que abolió el tiempo de los sufrimientos» [23], proclaman las inscripciones, y los que lloran serán con-

---

de los gobernantes: «Tú eres el padre del huérfano, el marido de la viuda, el hermano de la mujer repudiada y el vestido de aquel que no tiene madre.

...Aniquila la mentira, da la existencia a Maat. Escucha la voz de quien te llama, sepulta el mal.»

LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'Epoque Pharaonique*, París, 1976, pp. 51-52.

solados como dice el rey Kheti a su hijo Merikare[24], pues el faraón, como un pastor, cuida del bienestar de su rebaño.

La imagen de este mundo y la de la felicidad que espera al «justificado» después de su muerte son similares. Cuando penetra en los Campos Elíseos, le dan un vestido nuevo y le purifican con agua. Esta libación se puede cotejar en parte con la creencia según la cual el sol se sumerge cada mañana en las aguas primordiales de las que salieron el mundo y la vida * a fin de poder renacer; cuando el rey difunto, y más tarde el conjunto de los difuntos participa de este baño, renacen y empiezan a vivir la vida que será desde ahora la suya.

Estas aguas tienen por imagen el Nilo en el que Osiris pereció ahogado, pero a quien comunico su fuerza vital que se manifiesta anualmente en el flujo benéfico del río. Esta agua de la inundación, llamada «agua pura» o «agua joven» ** es calificada al mismo tiempo que el agua celeste, en un himno en honor del renacimiento del difunto, por el plural: las aguas de la vida ***.

Un rito análogo al descrito precedentemente consiste en verter sobre el difunto agua traída de las fuentes míticas del Nilo que se creían situadas en Elefantina[25]. Sin forzar el texto, se les puede llamar «aguas de la vida», comparables al «río de agua de vida» que manaba del trono de Dios y del Cordero en la Apocalipsis (22, 1). Ahora bien, si se ve en el Cordero la figura del Salvador, de la misma manera Osiris, rey y pastor, es el pastor de su pueblo, que por su muerte y resurrección permite a los difuntos resucitar a su vez. Recuérdese que Osiris y el flujo del Nilo se confunden hasta el punto de que los líquidos que manan del cuerpo de Osiris en descomposición son asimilados a las aguas del Nilo (Pyr 788, 1360). Plutarco consagra un capítulo[26] al papel que juega Osiris en la crecida de las aguas del Nilo que Tifón (= Seth), Señor de los vientos del Sur, intenta impedir neutralizando los vientos Etesios que impelen las nubes hacia Etiopía. Cuando Seth gana, su viento sopla sobre todo Egipto, quemando todo bajo su paso; el Nilo entonces se seca comprometiendo la próxima cosecha y la población queda amenazada de hambre y sed. Tales concepciones no nos alejan del contexto del Apocalipsis 7, 16-17. El temor a las catástrofes estaba profundamente arraigado en las mentalidades, lo que se muestra a través de la certeza dada al difunto de gozar del alimento eternamente.

* Todo lo que el mundo contiene de sólido y de animado, la tierra misma, al igual que la vida, emergieron un día de las olas. Esta visión se inspira sin duda en el fenómeno anual de la crecida y posterior decrecimiento del Nilo, que después de haber sumergido el conjunto del país cada primavera y transformado los pueblos en islotes, deja en su retirada emerger el suelo bajo la forma de colinas cenagosas.

** Pyr 589: «[Desde que] Horus viene reconoce a su padre en ti, tú eres joven bajo tu nombre de: "Agua joven"».

*** Pyr 2063a: «Vienen las aguas de la vida que están en el cielo, vienen las aguas de la vida que están sobre la tierra.»

Tomemos por ejemplo la fórmula 508 de los Textos de las Pirámides, que describe la ascensión y posterior recepción del difunto en los cielos. En las líneas 1112 A-1113A toma una comida compuesta de dátiles y de vino de la viña divina, después es recibido por el dios Geb y toma asiento al lado de su trono (1113b-1115c); es también purificado con el agua de Elefantina, las fuentes míticas del Nilo (1116a-b), finalmente se le garantiza su alojamiento por toda la eternidad.

Encontramos tres temas desarrollados en Ap 7, 16-17; en primer lugar el privilegio de ser recibido y de vivir al lado de Dios, después la promesa de no padecer más hambre ni sed; y, por último, el acceso a las fuentes de las aguas de la vida (el Nilo). Incluso la presencia del pastor se evoca en la línea 1113b * pero su significación es oscura aquí. Al tratarse, quizá, de una mera coincidencia nos limitaremos a constatar la frecuente presencia alegórica del pastor en los textos egipcios y bíblicos tal como ha sido estudiado ya.

La parte derecha de la viñeta del capítulo 110 del Libro de los Muertos describe una doble operación: la libación de agua a la que nos hemos referido y la presentación de los vestidos nuevos. Estos vestidos son de lino blanco y las sandalias son igualmente blancas, lo que indica que desde ahora el muerto no necesita trabajar más para asegurar su subsistencia. Está sentado en compañía de Osiris cerca del lago ** y come del árbol de la Vida *** que parece crecer al borde del lago como los del capítulo 22 del Apocalipsis (Ap 22, 2) que lo hacen, según las interpretaciones, o bien en medio del río, o bien en las orillas, y cuyos frutos alimentan a los habitantes de la Jerusalén celeste vestidos con vestiduras blancas ****.

c. *Maat y la* aletheia

Para acceder a todas estas delicias, es necesario que el hombre, y en primer lugar el rey, «practique la Maat» y actúe conforme a la «verdad», según la traducción corriente. Los textos que evocan a Maat son innumerables, diversos y dispersos.

* Pyr 1113b: «X acude, su pastor acude.»

** Osiris acaba por encarnar toda extensión de agua: río, mar, lago, etc...

*** Pyr 1216d: «Las golondrinas dan a X el árbol de la vida, del cual ellos (los dioses) viven, para que X viva de él al mismo tiempo que ellos.» La descripción de la vida celeste de los elegidos es dada por BUDGE, E. A. W., en *The Book of the Dead, The Papyrus of Ani,* Londres, 1895 y 1967, p. LXXIV-LXXVII.

**** Ap. 7, 13.

BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament,* Berlín-Nueva York, 1971: *stole leuke:* sintagma propio del libro del Apocalipsis que no se encuentra más que en el *Pap. Giessen* 20, 17.

EGER, O., KORNEMANN, N. y MEYER, P. M., *Griechische Papyrus zu Giessen,* 1910-1912.

Por razones metodológicas, a partir de una selección de citas neotestamentarias sobre la aletheia estableceremos un estudio del contexto de las palabras *m3ct* y *aletheia*.

Es preciso ante todo recordar que en la LXX, *aletheia* es una palabra utilizada para traducir *'emet*. Esta palabra viene de la raíz *'mn*, que expresa la idea de «fijar», «confirmar», «establecer». De modo que *'emet* es primitivamente la cualidad de lo que es firme o estable; atribuido a personas, significa «constancia», «fidelidad» y se aplica especialmente a Dios, como a aquel que es absolutamente digno de confianza. En Pablo quizá más que en ninguna otra parte del N. T., la *aletheia* ofrece matices que poseía en la LXX, pero C. H. Dodd [27] ha realizado igualmente investigaciones sobre las fórmulas de Juan, por ejemplo, y encuentra en algunas de ellas una influencia semítica.

Las palabras se definen algunas veces por sus opuestas, esto es frecuente en egipcio, lengua en que las fórmulas abundan para decir que «el rey ha separado la Verdad de la Mentira» [28], actúa en esto a la manera de los dioses, investido de un poder del que hemos visto anteriormente su particular naturaleza.

La Verdad (Maat) es lo que place a los dioses; ella les hace vivir como ella hace vivir al rey * cuando es asimilado a una divinidad. Maat es pues una substancia divina que no llega a los hombres más que por el don que les hacen los dioses. De la misma manera que en el N. T. la Verdad es de esencia divina, transmitida al mundo por Jesucristo: «Si la ley fue dada por Moisés, la gracia y la Verdad vinieron por mano de Jesucristo (Jn 1, 17).

El versículo presenta una doble antítesis, Jesús se opone a Moisés, la gracia y la Verdad a la ley. Jesús es superior a Moisés y lo que aporta es superior a lo que Moisés ha transmitido. La ley de Moisés dada por Dios está desde ahora subordinada a la verdad, verdadera emanación divina como lo es la gracia a la que está aquí asociada (véase Jn 1, 14). Sin duda nos está permitido decir sin violar el espíritu del texto, que la ley no era más que una forma de la Verdad.

De la misma manera Maat, hija de Ra, sale del dios supremo como lo dice el himno a Maat del templo de Amón en Hibis [29]:

> «Ven a ver a la Hija de Ra, viviendo eternamente.
> No ceses de hacerle tu trono sobre su cabeza,
> Y sobre la boca de la hija de Ra, que vive eternamente
> No cesa de hacer (...)
> En el cielo y en la tierra
> Para (tu) padre Ra,
> (Puesto que) tú has salido de Él.»

* «Tú eres un dios que vive de Maat.»
ASSMANN, A., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich-Munich, 1975, p. 492.

Implícitamente, o explícitamente, los textos nos recuerdan que Maat es un don de Dios que se dirige particularmente al hijo de Dios, el rey.

Como el *ureus* *, ella se yergue sobre la cabeza del faraón; tiene su trono sobre los labios del rey, es decir regula su palabra según Maat; palabra que establecerá las leyes del país.

Resumamos los datos neotestamentarios y egipcios: Maat y la Verdad emanan del dios supremo, se dan a conocer al mundo por medio del Hijo de Dios (Faraón y Jesús) al que el Padre ha dado la verdad (Maat) que a partir de ahora dicta la nueva ley.

Por esta razón el diablo no podía ser «establecido en la Verdad», porque «no hay Verdad en él» (Jn 8, 44) pero «aquel que practica la Verdad viene a la luz» (Jn 3, 21). Verdad es entender en este caso lo que pertenece a Dios, por oposición a «Mentira», falsedad, maldad, que proceden del diablo (Jn 8, 44; 1 Jn 2, 21).

Lo positivo se opone a lo negativo, la luz a las tinieblas **.

A. Moret[30] siguiendo a Grébaut veía en las barbas de la pluma B que sirve de ideograma a la escritura de Maat, un símbolo de los rayos solares que confirmaría la etimología misma de Maat. A fin de que el carácter de la diosa solar de la luz no se contraponga a Maat, recuerda algunos de los elementos del papiro de Berlín que estudia: «Maat ilumina el universo con Ra (Pl. XXIV, 1-2), se une al disco solar (Pl. XXII, 8), extiende sus rayos (Pl. XXIII, 2), tiene su trono en la barca solar (Pl. XXII, 4-5), posee todo el orbe del sol (Pl. XXII, 718).

Resulta en todo caso cierto que Maat es indisociable de Ra, símbolo mismo de la luz solar, o en otros términos, que luz y Verdad están estrechamente asociadas. La verdad tiene una importancia tal que llega a ser Jesús en Persona, según los escritos de Juan. «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» *** es un ejemplo. En otra parte, en el Apocalipsis, el Cristo es llamado el Verídico (Ap 3, 7), título que comparte con Dios pues declara: «El que me envió es veraz, y lo que yo oí de Él, esto

* El *ureus* es una serpiente que simboliza la naturaleza ígnea de las coronas que lleva el rey.

** Los miembros de la comunidad de Qumran se llaman a menudo los «Hijos de la Verdad» (1 QS 4, 5; 1 QM 17, 8; 1 QH 6, 29; 7, 30; 9, 35; 10, 27; 11, 11).

*** Jn 14, 6.

Urk VIII 104 (132c) «Maat la hija de Ra..., Vida (nht), por quien vivimos, es grande en dulzura, la bien amada de todos los dioses.» Esta frase recogida en Karnak prueba que Maat y la Vida son perfectamente idénticas.

Las palabras de Chu exponen la identidad Maat-Vida: «Entonces Atum dijo: es mi hija, "vida", Tefnut (*nh.t tfnwt*). Ella debe estar con su hermano. "Vida" es su nombre (a él), Maat es su nombre (a ella).» C. T. II, 32. V. Otto, E., *Gott un Mensch,* p. 27.

Maat es también el buen camino como escribe Ptahhotep: «Maat es grande y su eficacia es durable (...). Ella es el (buen) camino para aquel que no conoce nada.» Davy, M. M., *Encyclopédie des Mystiques,* París, 1972, t. 3, art. Du Bourguet, p. 64.

«Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida.» Podría decirse pues, de forma extremadamente concisa, en egipcio: «Yo soy Maat.»

hablo al mundo.» (Jn 8, 26); traduzcamos en el sentido veterotestamentario que Dios es fiel a la Alianza *, que su palabra es Verdad ** y que Jesús se hace el intérprete del Padre.

Un lector egipcio irá más lejos, se acordará de que Ra y Maat están estrechamente asociados hasta el punto de que Maat compone el cuerpo de Ra: «Tu ojo derecho es Maat, tu ojo izquierdo es Maat, tus carnes y tus miembros son Maat, los soplos de tu vientre y de tu corazón (provienen) de Maat (...), tu cabeza está ungida de Maat (...), el vestido de tus miembros es Maat...» [31].

Neferhotep, gran escriba de Amón, expresaba la misma idea cuando recitaba, «Oh Ra que se levanta en Maat, Maat abraza su perfección. Oh, Ra, que se realiza en Maat, ha establecido sólidamente a Maat en su barca divina» [32].

Hasta hoy no he encontrado testimonio alguno que identifique a cualquier persona real a Maat, quizá porque Maat es un principio femenino, como hija de Ra es lógicamente la hermana del faraón «hijo de Ra» ***. La dificultad es salvada (soslayada) por elevación de Maat a un nivel abstracto: «Aquel (el rey) que aparece en Maat, aquel que aparta el pecado (*iwh-'b*) en este país, aquel que ama Maat, cuya abominación es *isft*, y las leyes eficaces (*spd*), como las del señor de Hermópolis (Thot), aquel que protege los justos (*m3'.tjw*) y mata a los "pecadores" (*isf.t.j.w*), es el señor de Maat» [33].

d. *Maat se encarna en la palabra*

Por encima de todo Maat se encarna en la palabra del faraón: «Tu discurso es el santuario de Maat» [34], al mismo tiempo que el conocimiento (*sia*) ocupa su corazón (la sede del pensamiento).

«Hu **** está en tu boca,
Sia está en tu corazón,
Tu lengua es el joyero de Maat,
Sobre tus labios, un dios está sentado» [35].

* «Yahvé tu Dios es Dios, el Dios fiel que guarda su alianza y su misericordia hasta mil generaciones para los que le aman.» (Dt 7, 9).

** 2 Sam 7, 28: «Tus palabras son verdad».

*** Maat es también considerada como el igual mítico de la reina, «hermana» del rey.

**** Puede haber un juego de palabras sobre Hu (*hw*):
hw sentencia autoritaria,
hw disposición real,
hww proclamar,
hw alimento.
V. Faulkner, A., *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1976, p. 164.

Maat es calificada además «bella palabra que viene de la boca del mismo Ra»[36].

En otras palabras, lo que dice el faraón está conforme con Maat; es la palabra de Ra (o del Dios supremo) en persona. La plegaria que Jesús dirige a su Padre después que éste en el mismo evangelio fuera calificado de Verídico (Jn 8, 26), aparece en este contexto como un resumen de las afinidades que unen a Maat con Ra: «Conságralos en la Verdad» (Jn 17, 17); de aquí profesiones de fe tales como «Nada que sea mentira ha venido de mi boca»[37], que dice el rey y «Maestro sabemos que eres veraz y enseñas el camino de Dios en verdad» (Mt 22, 16) que dice Jesús; estas frases no pueden estar dichas más que por aquel que reconoce que Sia (el conocimiento), Hu (decisión soberana) y Maat están en el faraón, lo que en lenguaje neotestamentario se traduciría más o menos por *sophia* (sabiduría), *exusia* (poder, autoridad, derecho) y logos.

Queda un último elemento: El Espíritu de Verdad *, que aparece como un don de Dios ** y como un medio de alcanzar la Verdad, o sea, el conocimiento de la plenitud divina ***.

El Espíritu de verdad se confunde aquí con el Paráclito presentado como la tercera fuerza actuante después del Padre y el Hijo, el Espíritu de Jesús, Espíritu de Santidad, o simplemente Espíritu Santo, tres nociones que algunos teólogos estiman muy próximas. En cuanto a Maat, está considerada como el Ka de Amón, es decir su fuerza vital ****, que da a aquel que ama *****.

Aceptar y hacer Maat conduce al estado de *imakhu* ******.

He aquí las concomitancias que pueden hacerse entre Maat y la Verdad, a partir del N. T. Schnackenburg[38], que ha resumido muy bien los numerosos paralelos qumranianos con la *aletheia* neotestamentaria reconoce no obstante una originalidad particular según las concepciones de Juan que descompone en siete puntos:

* El Espíritu de Verdad se opone al espíritu del error (1 Jn 4, 6) y de la mentira (Jn 8, 44) que dominan al mundo.

** «El Padre os dará el Espíritu de Verdad (Jn 14, 17).

*** «Cuando venga... el Espíritu de Verdad, os guiará hacia la Verdad completa» (Jn 16, 13).

**** MORET, A., *Le Rituel du Culte divin Journalier en Egypte*, París, 1902, p. 125. Himno a Amón: «Maat te ha preparado para hacerte los ritos. Ella pone sus dos brazos detrás de tu cabeza, pues tu doble está en ella. Ella te ha edificado, tu hija, que tú has edificado, ella te constituye con los dobles de todos los dioses.»

***** *Amenenope* 20, 5-6: «La Justicia es el gran don de Dios, la ha dado a aquel que él ama.»

****** El *imakhu* es aquel que el rey disfruta en su vejez y que tiene parte en los favores de los dioses después de su muerte.

«Proclama la justicia, practica la justicia, pues es grande su *kft* (palabra cuyo sentido es desconocido según Lefebvre, pero que Moret traduce por "secreto" in RdE 4, 1940, 2), ella conduce al estado de *imakhu.*» LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'Epoque Pharaonique*, París, 1976. *Le Conte de l'Oasien*, B 1, 320-323.

1) el evangelista expresa la revelación en Jesús por la noción de aletheia

2) el enviado de Dios anuncia la salvación por su palabra antes que nada

3) la Verdad de Dios está presente en Jesús (Jn 14, 6)

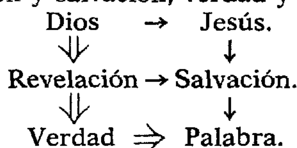
4) la Verdad es una práctica que se dirige al conjunto de los hombres (Jn 3, 21)

5) los únicos hombres capaces de acoger la Verdad son los que salieron de ella (Jn 18, 37), es decir, los que partieron de Dios (Jn 8, 43-47)

6) la Verdad no está en posesión del hombre. La Verdad revelada por Jesucristo se abre a través del Espíritu de Verdad

7) la Verdad debe ser separada de la Mentira (1 Jn 2, 21). Es preciso reconocer al Espíritu de Verdad y rechazar los pseudo-profetas (1 Jn 4, 1-6).

Los tres primeros artículos formulan la estrechez de lazos que unen a Dios y Jesús, revelación y salvación, verdad y palabra:



Este esquema en el que las flechas indican que todo parte de Dios y conduce a la palabra de Jesús, intérprete de la voluntad divina, puede ser reproducido en el medio egipcio susitituyendo faraón por Jesús: Amón-Ra se revela a los hombres por medio de su hijo el faraón, encargado de hacer reinar Maat (la Verdad), es decir, una parte de él mismo, misión que satisface en primer lugar por su palabra, puesto que Maat reside sobre su lengua (⇒).

Gracias a Osiris, hijo de Geb, primer faraón muerto y resucitado (con quien se identifica el rey muerto), el hombre puede acceder a la felicidad eterna a condición de haber satisfecho durante su vida las exigencias de Maat, de la que el rey se hace el portavoz (→). He aquí la versión egipcia de los puntos 4-5-6 y 7 de Schnackenburg, y que Petosiris anuncia de la forma siguiente:[39] «Oh vivientes que estás sobre la tierra y los que van a nacer, ..., venid, yo os guiaré por el camino de la vida (...). Yo os diré lo que me ha sucedido, yo haré que seáis informados de la voluntad de Dios, yo haré que penetréis en el conocimiento de su espíritu. Si yo he llegado hasta aquí, a la ciudad de eternidad, es porque he hecho el bien sobre la tierra y mi corazón se ha complacido en el camino de Dios desde mi infancia hasta el día de hoy; toda la noche el espíritu de Dios estaba en mi alma, y desde el alba yo hacía lo que él quería: he practicado la justicia; he detestado la iniquidad; he sabido aquello de lo que (Dios) vive, aquello en que se complace; he hecho los actos de pureza (?) que Él desea; no me he codeado con los que ignoraban el espíritu de Dios, me he apoyado, por el contrario, sobre los que

le eran fieles; no he tomado lo que pertenece al prójimo; no he hecho daño a nadie...»

Sin duda alguna, Petosiris practicó la Maat, perseveró en sus esfuerzos; para agradar a Dios, rechazó lo que estaba mal, se acercó de los hombres fieles a Dios y se dejó habitar por el espíritu de Dios.

Nos damos cuenta de que una semejanza bastante grande une Maat a la verdad de Juan, facilitando así la asimilación de los escritos de Juan en el medio egipcio. Un estudio más profundo de estas dos nociones, en suma difíciles de delimitar con precisión, podría quizás hacer aparecer prolongaciones particulares a la noción de Verdad en Egipto * (¿en las sectas gnósticas?), ligada a lo que sabemos de Maat.

2. *ALIMENTO Y VERDAD (MAAT)*

El contexto en el que se utiliza la Maat deja suponer que toma el valor de alimento.

a) *El rey dispensador de vida*

La actividad de un buen faraón se puede describir de la forma siguiente:[40]

«Sacia a todo hombre, sin que haya un año de hambre; cada boca está alimentada de Maat.» Para anunciar la era de prosperidad que inaugura su reino, el rey distribuye en el momento de su coronación medios panes a los grandes del Alto y Bajo Egipto, y después él mismo toma una comida *htp*, es decir, una comida sagrada[41].

Así, hacer reinar a Maat en el País significa tanto hacer reinar la justicia, el orden, la paz, como asegurar la subsistencia de los súbditos. Un año de hambre es por otra parte contrario al orden primordial establecido por los dioses y del que formaba parte Maat.

Aunque Maat sea distribuida a los hombres, pertenece antes que nada al mundo divino, en calidad de parte integrante de Ra. Los dioses aman Maat, se alimentan de ella, «viven de Maat». Esta última expresión hay que entenderla de forma totalmente material; describe, podríamos decir, toda una comida, como lo prueba la siguiente frase: «Lo que tú (Amón) comes es Maat, tu bebida es Maat, tus panes son Maat, tu bebida es Maat»[42] De esta forma, Maat ha llegado a ser la ofrenda por

* Sabemos por ejemplo que *el Evangelio de Verdad* fue compuesto entre 150 y 180 en Egipto y que cita con predilección los escritos de Juan.

excelencia, al igual que el ojo de Horus con el que se confunde alguna vez.

La costumbre egipcia es la de ofrecer a los dioses su sustancia misma, a fin de revivificarlos; por esto se les ofrece, por ejemplo, oro, pues los miembros de los dioses son, según se cree, de oro. En el mismo orden de ideas, se ofrece Maat a Amón-Ra: «Yo te he traído Maat de la que tu vives, por la cual tú te realizas, reúnes, aumentas, ornas» [43]. Incluso se encuentran textos de presentaciones de Maat a los dioses diciendo que ella es un pan o una bebida [44].

Como agente principal de la realización de Maat sobre la tierra, el faraón desea compartir Maat con los dioses: «Yo he magnificado lo que él (Ra) ama, pues yo sé que viene de ella. Es mi pan y yo bebo de su rocío» [45]

Así, se dice del rey que es «Señor del alimento» (*nb k3w*) y que es «aquel que ama Maat y vive de ella» [46]; lo que equivaldría a decir que es como un dios «Señor de Maat» [47].

Conviene observar que en la base de toda ofrenda a Maat existe la idea de mantener en vida, como lo muestran escenas del templo de Edfu, donde en dos series de representaciones simétricas, se halla por una parte Maat, y por la otra la Vida ofrecida a los dioses, lo que no es posible más que a condición de que fueran sentidas como intercambiables por los que dibujaron las escenas en cuestión. Esta interpretación se ve confirmada por textos como el del mammisi de Filae, en el que Ptolomeo VI al ofrecer Maat al dios Khonoum dice: «Ofrenda de Maat a su Padre, a fin de que sea dotado de Vida» [48].

La ofrenda de Maat tiene pues una doble significación, la de revivificar la divinidad mediante la aportación de un alimento, y la presentación de la vida al principio y dispensador de vida, la divinidad.

Al ser hijo de Dios, vive por consiguiente de Maat, que le ama, y a su vez el faraón distribuye la vida y hace reinar a Maat en todos los sentidos del término. La alabanza dirigida a Ramsés II por los miembros de la corte es significativa e ilustra de maravilla el papel del rey [49]:

«Nosotros hemos venido a ti, Señor del Cielo, Señor de la Tierra,
Ra viviente, sobre todo el país,
Señor de la duración de la vida (...)
Khnum ... que da el soplo a cada nariz (que da la vida)
Pilar del cielo
Viga de la tierra
Juez que mantiene en orden las dos riberas,
Señor del alimento, rica en cereales.
Cuando su pie pisotea la tierra, la diosa de la mies aparece.
Él, que hace al grande, que hace al pobre,
Él, cuya palabra crea el alimento
(...)

Él, que ama a Maat y vive de ella.
Sus leyes guardan las dos riberas
(...)
Nuestro maestro, nuestro señor, Ra viviente
Por la boca de quien Atúm se expresa!
Mira, estamos ante ti,
Para que nos atribuyas la vida que tu das!
Faraón, Vida-Salud-Fuerza, soplo de vida para nuestra nariz
¡Todos los rostros viven, cuando tú te levantas para ellos!»

Este himno recitado por los cortesanos pone sin duda alguna el acento sobre las funciones maestras del rey:

— Mantiene a Maat gracias a las leyes y al ejercicio de la Justicia,
— Dispensa la vida en cuanto tal y le procura lo indispensable: el alimento.

El conjunto está patrocinado por los dioses bajo dos formas:

— ya sea por asimilación pura y simple del rey a una divinidad,
— ya sea por la utilización de la palabra real, curiosamente abastecedora de alimentos y agente de la voluntad divina.

De aquí a decir que el hombre vive de la Palabra de Dios no hay más que un paso, tanto más fácil cuanto el papiro de Ani, dice que el pan de los escogidos en el más allá es la palabra de Seb *. ¿Cómo no recordar la cita de Dt 8, 3 en Mt 4, 4: «No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»?

b) *Alimento, justicia y reino*

En otra parte del N. T., el egipcio puede apreciar ciertos juegos de palabras que tendrán un valor teológico profundo para él; tomemos dos ejemplos:

1) En el episodio de la Samaritana, Jesús declara enigmáticamente a los discípulos «Yo tengo para comer un manjar que vosotros no sa-

* BUDGE, E. A. W., *The book of the dead, The papyrus of Ani,* Londres, 1895, p. LXXV. «Su pan es la palabra de Seb y lo que sale de la boca del ciclo de los dioses masculinos.» Pirámide del rey Unas, traducción MASPEPO, G., *Recueil de Travaux,* t. III, p. 208, 1, 234. Se puede objetar que en un caso el contexto es el más allá y en el otro es el terrestre y temporal. La dificultad resulta menor si, de una parte, consideramos que los egipcios conciben la vida del más allá a imagen de la vida terrestre y si, por otra parte, se está de acuerdo en ver en la alabanza a Ramsés II una relectura teológica de una realidad idealizada.

béis» (Jn 4, 32), dos versículos después les da la clave del enigma: «Mi manjar es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra.»

Ahora bien, la tarea divina del faraón es hacer Maat, con lo que cumple la voluntad de los dioses: «Justo, exento de toda mentira, que hace la Maat de los dioses y de las diosas» [50]. Hemos visto que el rey se alimentaba de Maat, en consecuencia su manjar es el hacer la voluntad de los dioses.

Se puede considerar que Maat es desconocida para los hombres, en la medida en que encarna el orden primordial y divino en la creación, de cuya magnitud solamente un ser de naturaleza divina puede hacerse cargo.

2) Las bienaventuranzas enunciadas por Mateo hacen dos veces referencia a la justicia:

Mt 5, 6: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados.»

5, 10: «Bienaventurados los perseguidos por razón de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos.»

Retengamos estos dos versículos sin penetrar más de momento en la ulterior disertación de Mateo sobre la justicia.

Estos versículos se componen de tres partes:

• El deseo de justicia asimilado al hambre y a la sed.
•• El sufrimiento a causa de la justicia.
••• La recompensa: el Reino de los Cielos comparado a la hartura.

Comparemos la aspiración a la justicia con la aspiración de hacer reinar Maat:

• Maat es la Justicia, la Verdad [51], es también un alimento divino (sólido y líquido *). Desear el advenimiento de Maat es desear participar en la absorción de la fuerza vital que constituye el alimento divino.

•• Trabajar su vida entera para que Maat pueda existir.

••• La recompensa final es el advenimiento de Maat que se traduce por un período en el que todo lo que es contrario a Maat será eliminado, empezando por el sufrimiento de la sed y del hambre.

Pero la ambigüedad del reino de Maat es tan grande como la del Reino de los Cielos:

• Su instalación puede ser brutal con la toma de posesión del trono ** por un nuevo rey, que aparece entonces como un salvador. Es lo

* MORET, A., *La rituel du culte divin journalier en Egypte*, París, 1902, p. 142: «... lo que tú (Amón-Ra) comes es Maat, tu bebida es Maat, tus panes son Maat, tu cerveza es Maat...»

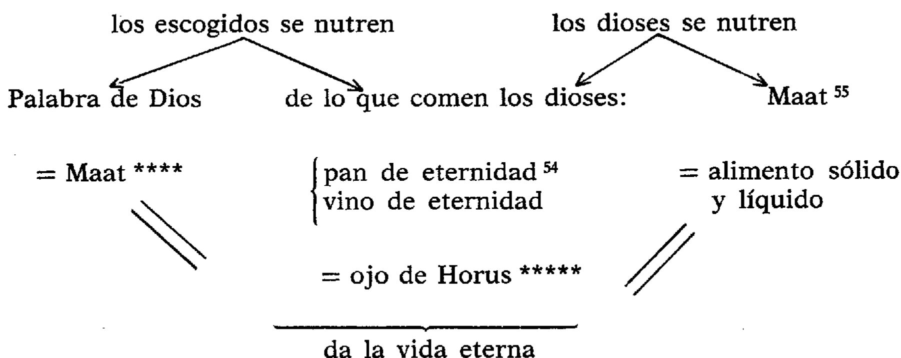
** El Reino de Dios se ha realizado. Es la tesis que defiende DODD, C. H., a causa de Lc 11, 20.

que describen copiosamente los himnos compuestos en honor de la venida de un nuevo soberano *. Estos himnos traducen una esperanza, un proyecto de gobierno, pero no una realidad.

•• Su instalación puede ser progresiva ** gracias a la acción conjugada del rey y de sus súbditos, pero frases tan desengañadas como «Maat está presente en todo el país, pero sólo su nombre, pues es *isft* (el mal) lo que las gentes llevan a cabo, aquello sobre lo que construyen» [52] dejan pensar que el proyecto es irrealizable.

••• Maat, en fin, puede ser de orden escatológico. El individuo muerto es declarado «Maa heru» (*M3c - hrw*), es decir justificado delante del tribunal de los muertos; tiene derecho a la vida eterna en un mundo gobernado por Maat, puesto que a él no tienen acceso más que los dioses y los justificados. No sufrirá ni hambre ni sed ***, se alimentará de «pan de eternidad» y de «cerveza de eternidad» [53].

Estrechas correlaciones se pueden establecer entre Maat y alimento de eternidad:



* «Maat ocupará el lugar que le pertenece e Isfet será desechada», se dice a Amenemhat I cuando toma el poder. BLUMENTHAL, *Königtum*, H. 2.1.

** «Bienaventurado aquel que vea la realización de Maat y aquel que siga al rey.» BLUMENTHAL, *Königtum*, G. 5. 5.

Es el Reino de Dios instalándose en un futuro inminente como lo había pensado A. SCHWEITZER.

Para sostener esta opinión se citan: Mc 9, 1; 14, 25; Mt 6, 10; Lc 22, 39.30.

*** Es una verdadera obsesión entre los egipcios. «Es la abominación de Unas el hambre y no poder comer.» «Es la abominación de Unas la sed y no poder beber.» Pyramide du roi Ounas, *Recueil de Travaux*, t. III, p. 199, 1. 200.

Hay otro ejemplo en los títulos de los capítulos 52 y 53 del *Libro de los Muertos*: «Fórmula para no comer excrementos en el imperio de los muertos», «Fórmula para no comer excrementos y no beber orina en el imperio de los muertos».

**** BONNET, RARG, 431. «Hermosa palabra que sale de la boca de Ra en persona.»

***** El ojo de Horus es casi un término genérico para designar toda suerte de ofrendas. Aquello de que se nutren los dioses son las ofrendas que les son hechas.

Moret señala una simetría entre la ofrenda del ojo de Horus y la ofrenda de Maat en el orden del ritual, las dos llegan a confundirse en textos en los que Thot presentando a Maat dice: «Yo he dado el ojo de Horus a éste (el rey) [56]. La significación del ojo de Horus en el culto resulta clara. Según un mito célebre, en el curso de una lucha cuerpo a cuerpo, Seth hizo saltar el ojo de Horus y Horus en contrapartida arrancó los testículos de Seth. Thot reconfortó a los enemigos, curó el ojo de Horus y devolvió a Seth su poder viril *.

El ojo curado de Horus lleva el nombre de ojo *udjat,* el ojo sano. La salud de este ojo fue tal que pudo brillar en las tinieblas ** y vencer a la muerte. Este ojo sufriente y después revivificado viene a ser el símbolo de la vida triunfante de la muerte y, más específicamente todavía, la vida eterna.

Es notable la simetría de los destinos de Osiris y del ojo de Horus:

Osiris → Ojo
muerto → reventado
resucitado → revivificado

Así, los símbolos unidos el uno al otro no podían ser sino comparados.

Cuando Horus ofrece su ojo a Osiris, es para darle la vista, pero la acción se desarrolla en un contexto que trata de hacer resucitar a Osiris (Pyr. 609-610). Hay pues un estrecho lazo entre la visión y el retorno a la vida.

Ofrecer el ojo de Horus es ofrecer la vida.

c) *El pan de vida, el vino y el pescado*

Recibir el ojo de Horus es hacerse ofrecer la vida como se le ofreció a Osiris; es también participar de la condición de Osiris.

La idea se materializa en el mundo de los muertos en la acción de ingestión del pan de trigo y la absorción de cerveza de cebada roja [57].

La primera significación es evidente, comer y beber responden a la necesidad vital de alimentarse y conjuran el miedo a morir de hambre

* «Yo he completado el ojo después de que hubiera sido herido, en este día de la batalla de los dos hombres. ¿Qué es lo que esto significa? El Combate de los dos hombres, es el día en que Horus luchó contra Seth, en el que este último echó inmundicias en el ojo de Horus y en el que Horus arrancó los testículos de Seth. Pero fue Thot el que reparó esta desgracia con sus propias manos.»
Capítulo 17 del *Libro de los Muertos,* traducción de DERCHAIN, P. H., en *La Lune, Mythes et Rites,* Sources Orientales n.° 5, París, 1962, p. 24.

** Por ésta razón se le identifica con la luna mientras que el sol es asimilado al ojo de Ra.

y sed. El simbolismo se enriquece con la descripción de esta comida: pan de trigo blanco y cerveza de cebada roja obtenidas por la muerte del grano que es una manifestación de Osiris [58]. El blanco, color lunar [59], manifiesta la renovación de la luna, es decir, la revivificación del ojo de Horus; el rojo por su parte evoca la sangre, fuente de toda vida.

La comida aparece como un rito de comunión bajo las dos especies, que se asemeja bastante a la idea cristiana * prefigurada por el discurso sobre el pan de vida (Jn 6, 26-40), y que va precedida de la multiplicación de los panes (Jn 6, 1-14).

El pan de vida encarnado por Jesús (Jn 6, 48), destinado a dar la vida eterna (Jn 6, 47), sugiere en el versículo 53 la muerte, la sangre derramada e incluso la muerte violenta. El envangelista deja entender que Jesús viene a ser Pan de Vida para el mundo mediante la muerte.

A Osiris por su lado se le considera como reapareciendo en el grano [60], en los textos más antiguos que poseemos, así como también en épocas ulteriores. «Es él (Osiris) quien hizo el grano del líquido que hay en él, para alimentar a los nobles y al común del pueblo, soberano y señor de las ofrendas alimenticias, soberano y señor de los víveres.» [61]

Hasta en la época ptolemaica se regaban las semillas plantadas con figuras antropomórficas de Osiris hechas de tierra hasta la germinación de los granos. El rito asocia la suerte de Osiris a la del grano; la muerte de Osiris permite al grano germinar, germinación que a su vez simboliza la vuelta, el retorno a la vida de Osiris. El pan hecho con este grano toma pues un valor religioso inevitable y evidente, el de procurar la vida eterna antes que nada **.

Por su muerte violenta (asesinado por Seth), Osiris permite la germinación del grano, que debe a su vez morir para ser transformado en pan, el pan del que se nutren los vivientes, pero también los dioses y los muertos ***. Por este hecho, el pan es deudor de Osiris y es, en cierto modo, Osiris.

El proceso recuerda otro versículo del evangelio de Juan (12, 24) «Si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda solo; mas si muere, lleva mucho fruto.» Es evidente la alusión a la muerte de Jesús, a quien

* Pyr. 117 a-c nos ofrece otra versión:

«Decir: Padre X toma en ti el ojo de Horus, el pan de los dioses del cual se nutren.

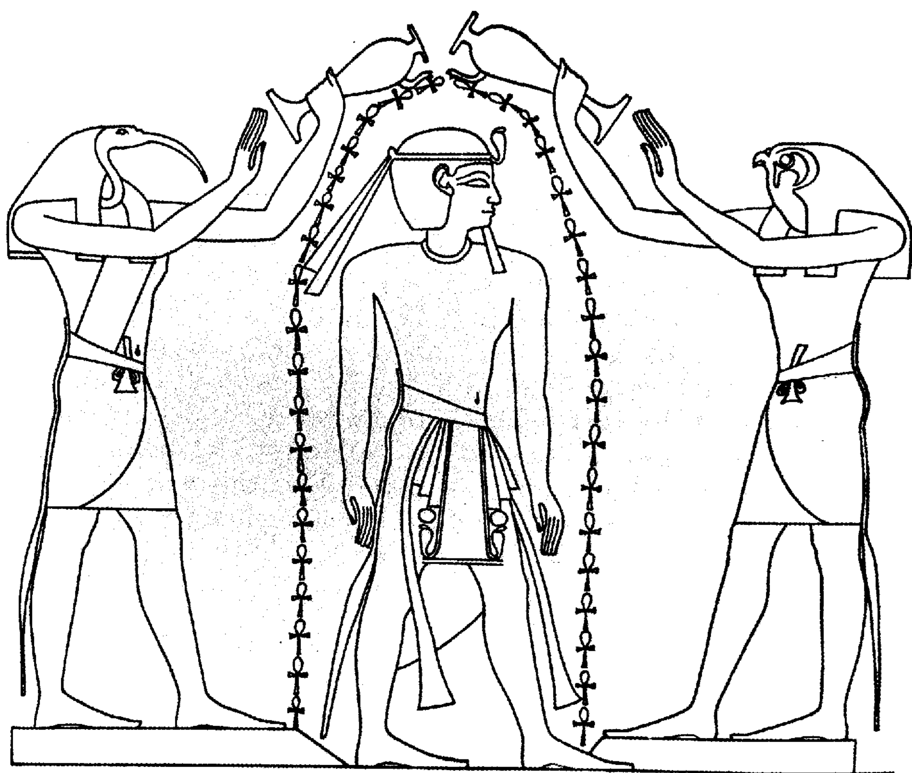
Decir: Padre X toma en ti el líquido (?) proveniente de Osiris.

Decir: Osiris X tómale, el ojo de Horus es tuyo.»

** Los dibujos que se representan en los panes de ofrenda no dejan lugar a dudas. Recuerdan a menudo el símbolo del lotus cuyo perfume reanima a los muertos y los conduce a la vida eterna.

*** Es el pan de eternidad. «Da pan a Pepi, da cerveza a Pepi, de tu pan eterno, de tu cerveza sempiterna, pues es Pepi el guardián de los dos obeliscos de Ra que están sobre la tierra, es Pepi el guardián de los dos obeliscos de Ra que están en el cielo.

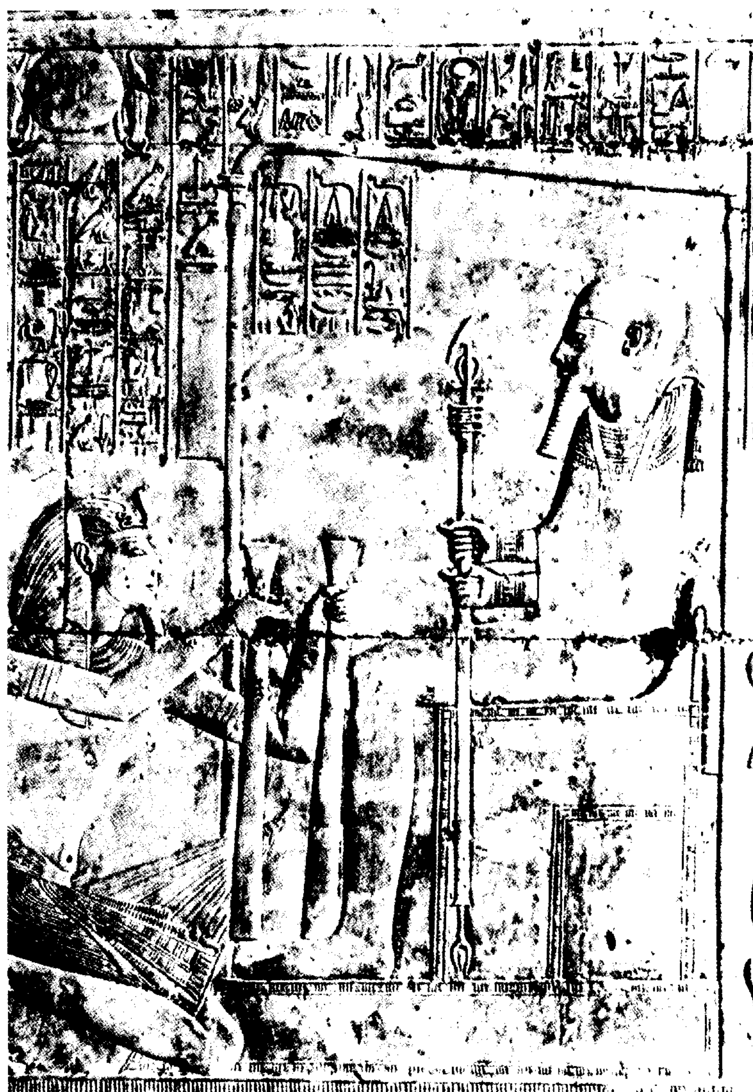
Pirámide del rey Pepi I., *Recueil de Travaux*, t. 7, 1886, 1. 390.



La Purificación del Faraón.
Véase «El Bautismo».



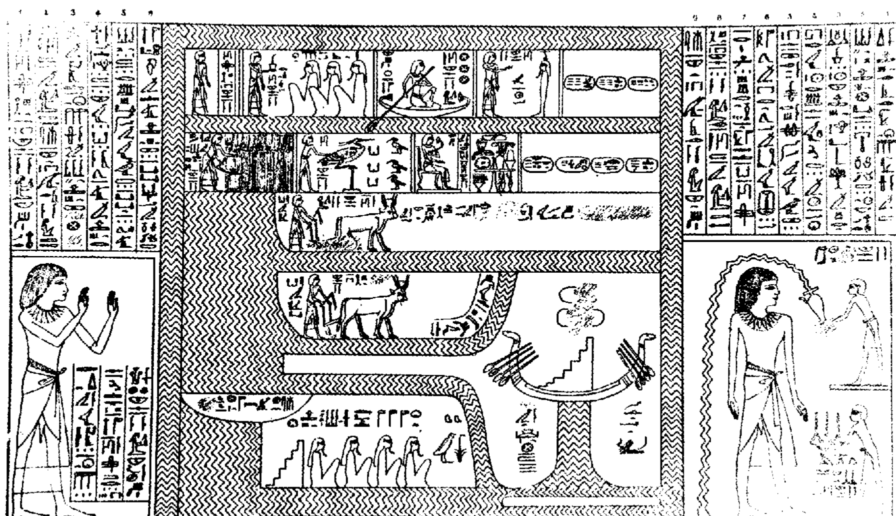
El Faraón protegido por su Padre, en forma de halcón.
Véase «Los títulos de filiación».



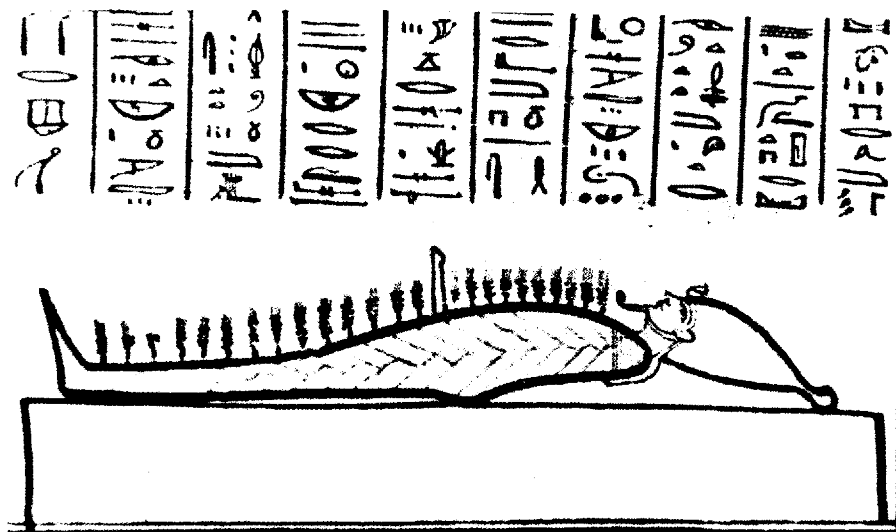
El Faraón orando ante el Dios Ptah.
Véase «Los títulos divinos».



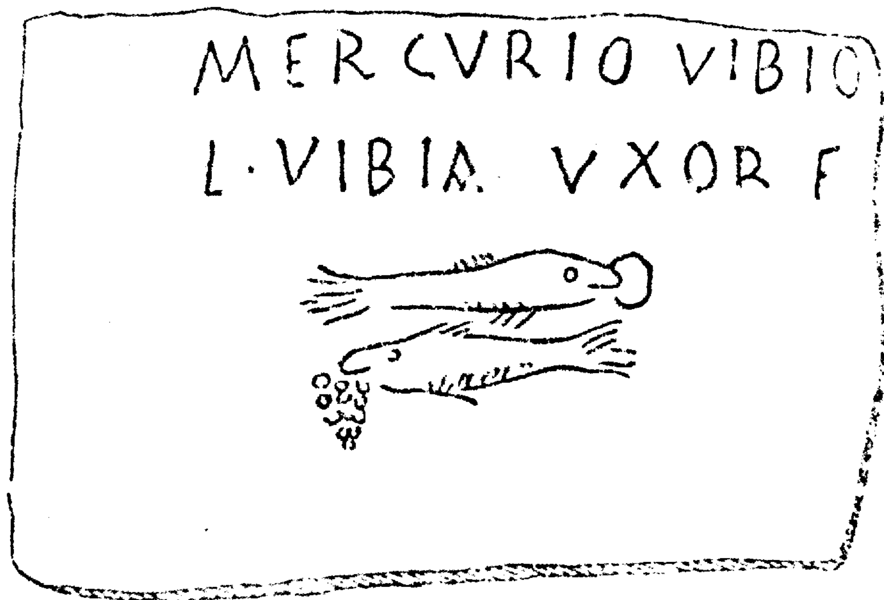
La diosa Maat.
Véase «El Reino de Dios y Maat».



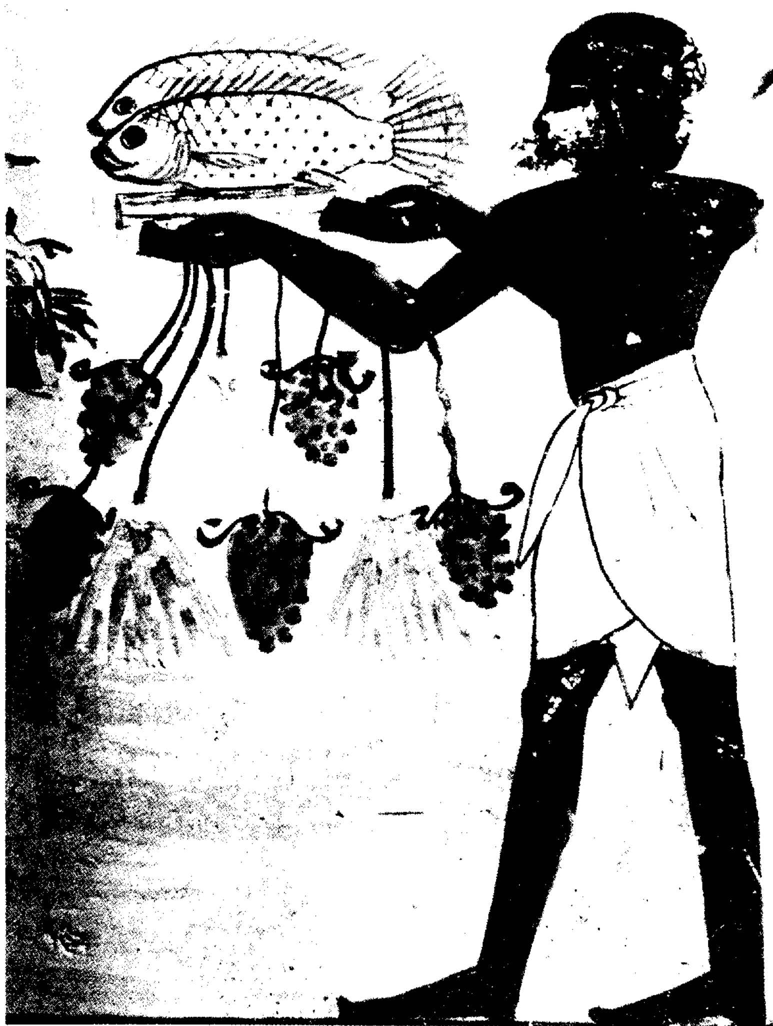
La Vida del difunto.
Véase «La felicidad escatológica».



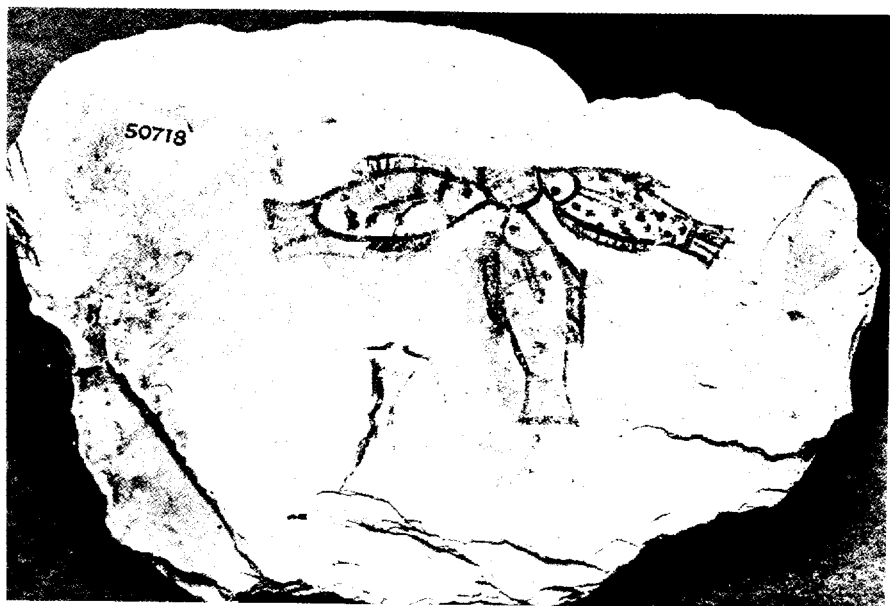
Osiris «grano de trigo», germinando.
Véase «Alimento y Verdad».



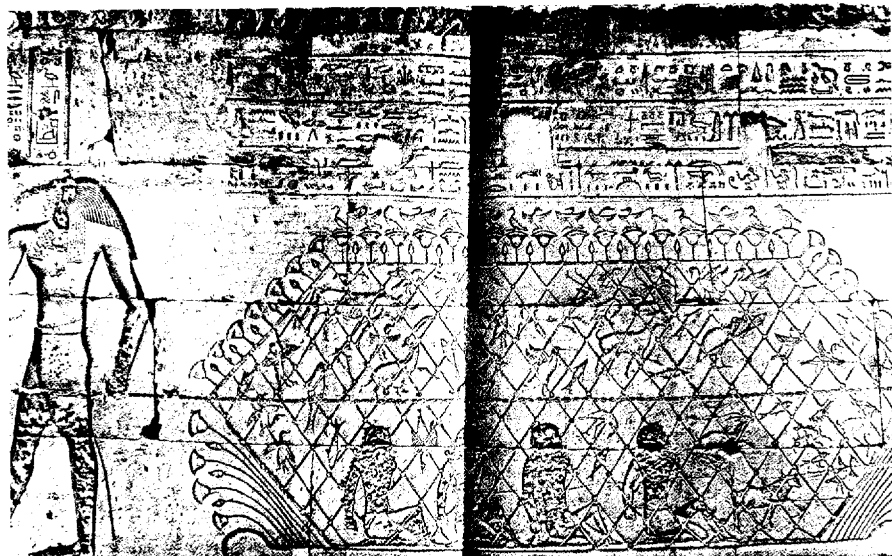
Peces, Pan y racimo de uvas.
Véase «Alimento y Verdad».



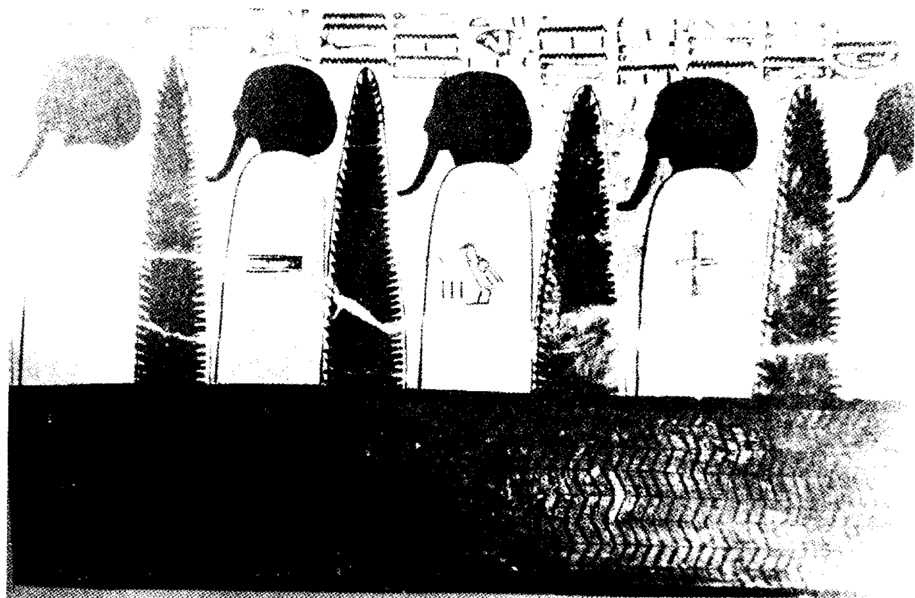
Ofrenda de peces, racimo de uvas y lotos.
Véase «Alimento y Verdad».



Tres *Tilapia nilotica*, unidos por una bola.
Véase «Alimento y Verdad».



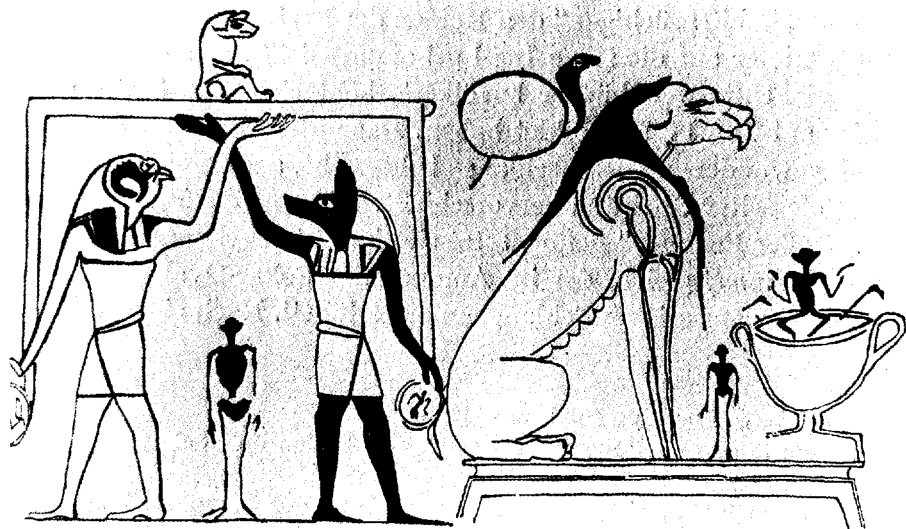
Pescadores de Hombres.
Véase «El Juicio Final».



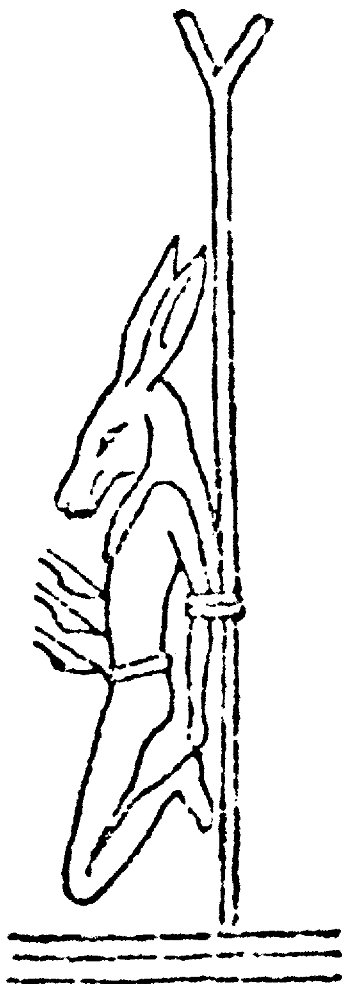
El Lago de fuego.
Véase «El Juicio Final».



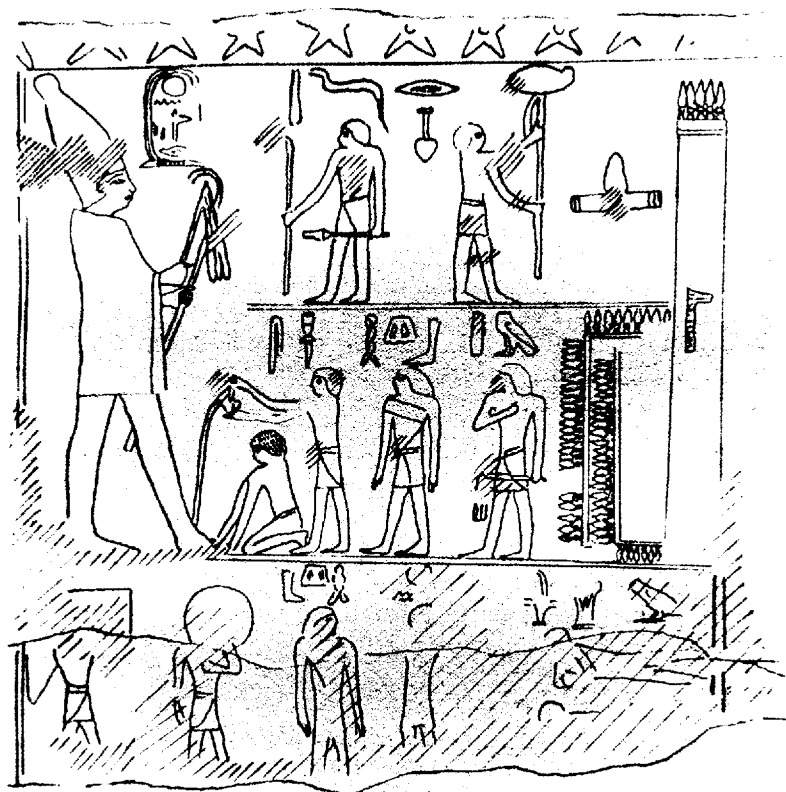
Condenados, en cuerpo y alma, dentro de la caldera de fuego.
Véase «El Juicio Final».



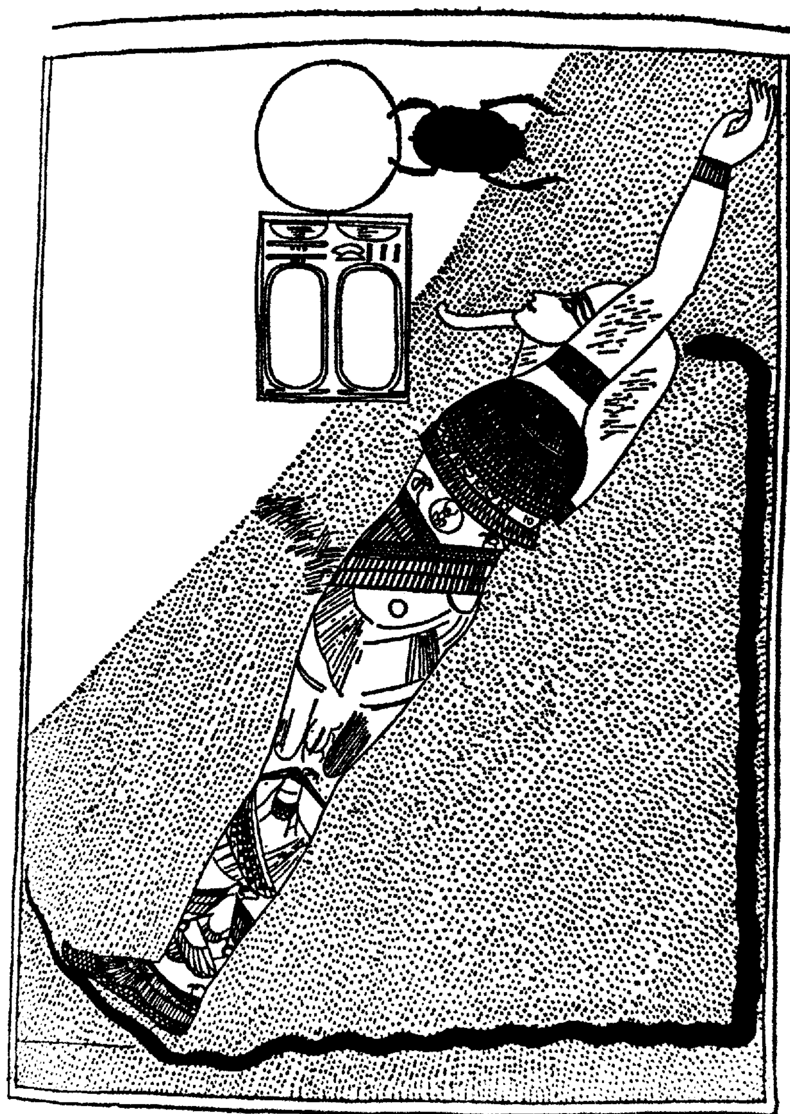
El Juicio de los muertos y la caldera de fuego.
Véase «El Juicio Final».



Seth-Tifon, atravesado por espadas y atado en un palo ahorquillado.
Véase «Entrada triunfal en Jerusalén».



El Faraón sometiéndose al rito del lavatorio de los pies para la fiesta Sed.
Véase «Lavatorio de los pies».



La Ascensión a los cielos del Faraón.
Véase «Resurrección y Ascensión».

se compara con el grano *, cuya finalidad última es conducir los hombres a la vida eterna.

M. E. Boismard ha revelado el paralelismo de Jn 12, 24 con el discurso sobre la viña (Jn 15, 5):

12, 24	15, 5
si el grano de trigo al caer en tierra, muere, lleva mucho fruto	Yo soy la vid... el que permanece en mí y yo en él, éste lleva mucho fruto

Para Boismard estos dos logia gemelos tuvieron como contexto primitivo el de la cena eucarística, compuesta de pan y de vino.

Si volvemos al discurso sobre el Pan de Vida, nos apercibiremos que está precedido por lo que se llama la multiplicación de los panes (Jn 6, 1-14). Los teólogos están de acuerdo en ver en este milagro el símbolo del pan de vida encarnado por Jesús que da su «carne» (Jn 6, 51b) por la vida del mundo. El empleo de la palabra «carne» en lugar de «cuerpo» tendría como finalidad hacer eco a la narración de la multiplicación de los panes, signo de un alimento nuevo que Jesús dará al nuevo pueblo de Dios.

La multiplicación de los panes tiene por otra parte como objeto renovar el don del maná que Moisés había obtenido de Dios para alimentar a los hebreos (Éx 16) y que se había convertido en la tradición rabínica tardía en una característica de la espera escatológica judía. Pero, está claro que el pan de Vida se desea superior al maná; la relación entre los dos se inscribe en el deseo general de Juan de mostrar a Jesús como superior a Moisés.

Es de notar que el texto menciona igualmente dos peces (Jn 6, 9) como en sus paralelos de Mt 14, 17 y Mc 6, 38. Aunque se trate de una adición ulterior, el redactor final se refiere claramente a dos peces y cinco panes. Su intención es la de reproducir el precedente bíblico de Eliseo (2 Re 4, 42-44), que había dado sustento a cien personas con veinte panes.

Se puede creer, por otra parte, que la mención del pan y del pescado hace alusión a una cena sagrada tomada por cristianos.

En suma, estamos en presencia de tres alimentos: el pan, el vino y

* En el rabinismo, el trigo es una imagen del despertar escatológico de los muertos, como en 1 Cor 15, 37.

STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, Munich, 1956, II, 551, cita a R. MEIR que contesta a una pregunta de una reina (ca. 150 d. J.) a propósito de los muertos: «Volverán a la vida según el Sal 72, 16: floración como hierba de tierra.»

el pescado, que tienen, de una forma más o menos evidente, un valor sagrado; al menos dos de ellos, el pan y el vino, que conducen a la vida eterna. Estos tres elementos combinados tienen un valor indudable en el cristianismo, a los que se añade la utilización de *Ichthys* (el pescado) para significar: IHSOYS XPEISTOS ΦEOY YIOS SΩTHP (= Jesucristo hijo de Dios, salvador), y de la que la inscripción de la catacumba de Calixto en Roma ofrece un buen ejemplo. Pone en escena a dos peces que tienen en la boca respectivamente un pan y un racimo de uvas [62].

Podemos compararlo a dos representaciones egipcias del Tilapia Nilotica [63]. La bola que une los tres peces del Ostracón del Museo Británico contiene los huevos del Tilapia; esta bola ha sido a menudo cotejada con el comportamiento del escarabajo, que fabrica, para nutrir sus larvas, una bola, que a causa de su forma adquirió un simbolismo solar en Egipto *. El portador de la ofrenda presenta dos peces, cinco racimos de uva y tres flores de lotus azul.

Los estudios han mostrado que el Tilapia era un garante del retorno a la vida. La escena de la tumba de Menna en Tebas multiplica a este respecto el simbolismo, puesto que el lotus azul tiene una función análoga; en cuanto a la uva de la que se hace el vino, simboliza la vida, todo como el color rojo del Tilapia Nilotica. La ofrenda tiene como finalidad despertar al muerto y conducirlo a una nueva vida **.

Un texto de un sarcófago hace del pez (sin mención precisa) un manjar divino, pues el difunto desea asimilarse a Sobeck, a fin de «comer sus pescados en su compañía» (C. T. IV, 1).

Aunque en un segundo plano, el pescado entra pues en la alimentación del difunto, con el mismo valor que el pan; sus finalidades respectivas son de una forma más general complementarias, el primero debe llamar a la vida al difunto y el segundo mantenerlo en vida.

La uva, o la viña de la que se saca el vino, es confundida frecuentemente con la sangre ***, es decir la vida, y figura entre las bebidas de las que se sacia el escogido [64].

En resumen, uno se da cuenta de que el simbolismo del pan, del vino y del pescado tienen en común el dar la vida.

* PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 74.
«En cuanto al escarabajo, se pretende que su especie no posee en absoluto escarabajos hembras, que todos son machos y que colocan su simiente en una especie de materia que moldean en forma de esfera y que hacen rodar empujándola con sus patas traseras, imitando con ello la carrera del sol que, trasladándose de Occidente a Oriente, parece seguir una dirección contraria a la seguida por el cielo.»

** El renacimiento evocado en este simbolismo tiene una fuerte coloración solar puesto que el Tilapia acompaña al dios solar Ra en su carrera cotidiana. El color del sol y el de la vida es rojo hasta el punto de ser una manifestación de Ra.

*** La leona Sekhmet enviada por Ra para castigar a los hombres por su mala conducta, bebía la sangre que ella derramaba y se embriagaba. Fue preciso, para evitar un aniquilamiento completo de la humanidad, que Ra inventase una estra-

CONCLUSIÓN

En un primer tiempo, el rey que actúa de conformidad con Maat procura la vida a sus súbditos, porque su palabra es intérprete de la divinidad, procura la abundancia alimentaria y hace reinar el Orden cuya descripción puede hacer pensar eventualmente en el Reino de Dios.

En un segundo tiempo, nos transportamos al plano escatológico para constatar que Maat era un alimento celeste, pero determinaba también la condición de *m3' hrw*, es decir de «justificado» delante del tribunal de los muertos, de escogido en el más allá. La primera preocupación del difunto era la misma que cuando vivía en la tierra, es decir no morir de hambre y sed, una vez seguro de vivir en compañía de los dioses en un mundo regido por Maat.

El examen de ciertos alimentos ha revelado su carácter sagrado. Así el pan y el vino están estrechamente asociados a Osiris y al mito de la resurrección; en cuanto al pescado, de un empleo más raro, guarda una gran importancia en las ofrendas destinadas a los difuntos.

El simbolismo ligado al pan, al pescado y al vino es suficientemente amplio como para adaptarse sin dificultad a los escritos neotestamentarios.

3. *LA RECOMPENSA ACORDADA A LOS QUE HACEN MAAT*

Cumplir Maat es el ideal de vida propuesto a todos los egipcios; las enseñanzas morales * ofrecen a este respecto un filón de informaciones prácticas en cuanto a la forma de lograrlo.

La exposición de la moral egipcia a partir del estudio de estas enseñanzas daría resultados bastante sorprendentes. Expondremos aquí solamente algunos ejemplos.

Hacer Maat concierne verdaderamente a todos los aspectos de la vida cotidiana de un egipcio.

---

tagema que consistió en esparcir vino en lugar de sangre. Sekhmet bebió hasta la embriaguez, después volvió junto a Ra sin haber matado ese día. Osiris participa en el simbolismo del vino puesto que es llamado dos veces «Señor del Vino» en los *Textos de las Pirámides*: Pyr. 820 y Pyr. 1524. V. el artículo «Wein» en RARG, p. 863 y siguientes.

* Por ejemplo los de Ptahhotep (Imperio Antiguo), de Ani (Imperio Nuevo) y del Papiro Insinger (época ptolemaica).

Hay un deber político, que consiste en ayudar al rey en hacer triunfar a Maat; «bienaventurado el que vela por la realización de Maat y el que siga al rey» [65]. No hay de qué extrañarse cuando se conoce el fundamento religioso del poder real.

a. *El valor religioso de la pobreza*

Hay un deber social que se dirige a todas las capas de la población, el de ayudar al «pobre» * que la desgracia hace más receptivo a la ayuda que le procura la divinidad: «Si una cosa llega a pertenecerte, da una parte a Dios, es decir a los pobres.

Si mucho posees, paga a tu ciudad, para que no haya miseria en ella.

Si posees poder, invita al extranjero como al vecino (pues) el nombre de aquel que invita al extranjero es honrado, incluso cuando está en el extranjero» [66].

Es curioso constatar que el autor del papiro Insinger del siglo I d. J. C. asimila las condiciones del pobre y del extranjero, como Mateo (25, 35) en su narración del Juicio Final. Es verdad que el pobre aparece en los evangelios en el centro de toda buena acción: al personaje deseoso de acceder a la vida eterna, Jesús manda: «Anda, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y poseerás un tesoro en el cielo, y, vuelto acá, sígueme» (Mc 10, 21; Mt 19, 21; Lc 18, 22).

Está muy clara la oposición existente entre el despojamiento necesario para seguir a Jesús y la recompensa que hará rico a aquel que está privado de bienes. Una idea análoga se lee en el papiro Insinger (31/17): «Él (Dios) hace del pobre mendigo un señor, porque conoce su corazón.» El mismo presupuesto hace del pobre un justo y un hombre piadoso. En egipcio *nmh* significa pobre, pero su causativo *snmh* «hacerse pobre, hacerse humilde» toma la significación de «rogar» [67]. Zaqueo, el publicano, ofrece dar la mitad de sus bienes a los pobres y reparar al cuádruplo las injusticias que ha causado (Lc 19, 8s). Esta proposición tiene por efecto lavar las faltas cometidas anteriormente. La injusticia causada al débil o al pobre no atrae el perdón más que por el castigo, el arrepentimiento o la reparación. Así, las enseñanzas del papiro Insinger recuerdan que «aquel que lleva a un débil a la miseria (es aquel que) (será) acusado y no será protegido» (33/15), pero «a aquel que da el alimento al pobre, dios le recibe en su misericordia infinita» (16/13) del mismo modo que a «aquel que pronuncia su nombre (de Dios) estando en la depravación, se librará de ella» (29/2).

* BRUNNER, H., Die Religiöse Wertung im Alten Ägypten, *Saeculum* 12, 1961, páginas 319-344.

La pobreza puede ser considerada también como un castigo o una prueba enviada por Dios. De todas formas, es Dios quien distribuye a los unos la riqueza, a los otros la pobreza.

Por regla general, hay igual desconfianza en Egipto y en el N. T. ante la riqueza.

Los sinópticos concuerdan en afirmar «que un rico entrará difícilmente en el Reino de Dios» [68].

La parábola del rico y Lázaro es a este aspecto significativa, puesto que el rico encarna una vida alejada de Dios y el pobre una vida cargada de dificultades. La muerte restablece la justicia, el pobre es consolado, el rico despreciado.

La historia de *Satmi* [69], muy próxima a esta parábola neotestamentaria, comporta la misma enseñanza. En el juicio de los muertos, las maldades de un rico se cuentan en mayor número que las bondades, mientras que el pobre, muerto al mismo tiempo que él, se ve recompensado. En consecuencia, el rico es condenado en el más allá al sufrimiento y al despojo, el pobre a la felicidad y a la riqueza (se le concede el mismo ornato fúnebre del rico).

Tres lecciones se desprenden de la historia:

1) El rico es malo, el pobre es bueno.

2) Los muertos son juzgados por sus actos.

3) Al rendir justicia, el malo es condenado, el bueno recompensado; este hecho traduce aquí una inversión de situaciones sociales.

H. Brunner [70] pone de relieve en la conclusión de su artículo sobre el valor religioso de la pobreza en Egipto, que el pobre en el más allá será, en cierto sentido, resarcido de la miserable suerte que ha tenido en la tierra; o bien, todo hombre será juzgado según sus actos, pues no es la condición social sino el comportamiento moral el que comporta la salvación. También es posible, como en la historia de *Satmi*, que se combinen las dos soluciones. Una tercera solución más antigua era de creer que en el más allá las condiciones sociales eran respetadas.

b. *La moral religiosa: «Pecado» y virtudes morales*

El ideal moral propuesto en el siglo I d. C. por el papiro Insinger * está en relación con el N. T. He aquí dos ejemplos: la frase «Mejor es bendecir a otro que hacer daño al que te ha ofendido» (Insinger 23/6) es paralela a la de Mt 5, 38-44: «Oísteis que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Mas yo os digo que no hagáis frente al malvado; antes bien, si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuelve también la otra; al que quiere ponerte pleito y quitarte la túnica, entrégale tambien el manto ** [71] y si uno te forzase a caminar una milla, anda con él

* Los egiptólogos piensan que el *Papiro Insinger* data del I o II s. d. de J., pero están de acuerdo al menos en reconocer que su composición original es de la época ptolemaica.

** *Insinger* 27, 9: «El hombre sabio al que se le desnuda da sus vestidos bendiciendo.»

dos; y a quien te pidiese, da; y a quien quisiese tomarte dinero prestado no le esquives. Oísteis que se dijo: amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo. Mas yo os digo: amad a vuestro enemigo y rogad por los que os persiguen.» (Véase también Lc 6, 27-36).

«No te irrites para que Dios no se irrite contra ti» (Insinger 29/12), «Aquel que se libera de su cólera es aquel que se expone a la cólera de Dios» (Insinger 21/17), lo que equivale a lo dicho por Mateo (5, 22); «Todo el que se encolerizare con su hermano, será reo delante del tribunal.» El sentimiento de cólera supone una condenación del objeto revelador: «No juzguéis, para que no seáis juzgados; pues con el juicio con que juzgáis seréis juzgados, y con la medida con que medís, se os medirá a vosotros» (Mt 7, 1-2; Mc 4, 24; Lc 6, 37).

En líneas generales el hombre virtuoso es aquel que teme a Dios y obtiene su recompensa; por esto Anch-Scheschonq recomienda: «No digáis: aquel que peca contra Dios está todavía en vida; pero mira lo que sucederá. Di en cambio: un feliz destino nos espera al fin de los tiempos; pon tus cosas en manos de Dios [72].

Y Petosiris a su vez dice: «Si yo he llegado hasta aquí, a la ciudad de la eternidad, es porque he hecho el bien sobre la tierra, y mi corazón se puso en el camino de Dios, desde mi infancia hasta hoy; toda la noche el espíritu de Dios estuvo en mi alma y desde el alba yo hacía lo que Él quería» [73].

Todos estos ejemplos no son más que variantes de una sola y misma certeza: «la Maat es como la Verdad eterna; desciende a la necrópolis con aquel que la practica [74] pues, «Dios dará a cada uno según sus obras» (Rom 2, 6); por consiguiente «haz alguna cosa por Dios, a fin de que Él haga lo mismo por ti» [75].

La confesión negativa [76] del capítulo 125 del Libro de los Muertos es por otra parte interesante, puesto que presenta un catálogo inconexo de «pecados» que el difunto niega haber cometido. Observaremos aquí el elogio que hace el muerto de sí mismo: «Yo vivo de lo que es justo, yo me alimento de lo que es justo: yo he hecho lo que hablan los hombres, lo que alegra a los dioses. Yo he contentado a Dios con lo que Él ama: He dado pan al hambriento, agua al sediento, vestido al desnudo, una barca al que no tenía y he hecho el servicio de ofrendas divinas para los dioses y ofrendas funerarias para los bienaventurados [77].

Encontramos un discurso análogo en un texto que celebra la venida de Ramsés IV después de los disturbios que marcaron el fin del reino de Ramsés III *: « ¡Feliz día! El cielo y la tierra se alegran, pues hete

* Ostracón de Turín traducido por MASPERO, G., *Recueil de Travaux*, 2, 1981, pp. 114-117.
Las circunstancias respectivas de la elaboración de estos dos textos, su contenido, bastan para probar que desarrollan la idea de Maat de forma totalmente concreta.
Una edición más reciente del texto se encuentra en el libro de BRESCIANI, E.,

aquí, gran señor de Egipto. Los desertores vuelven a sus ciudades, los que se escondían, salen; los que tenían hambre se sacian alegremente; los que tenían sed, se embriagan; los que estaban desnudos, visten lino fino; los que estaban en harapos, visten vestidos blancos; los que estaban en prisión, son liberados. Los tristes están alegres; los que provocaban disturbios en este país, se volvieron pacíficos; el Nilo sale (a su debido tiempo y sus aguas) inundan el corazón de la multitud; las viudas abren sus casas (¿se mezclan con las gentes en fiesta?); las bulliciosas se alegran mientras cantan nanas, y hacen a los niños de pecho hermosos; los niños varones que nacen en las familias están de suerte, pues forman una generación feliz; oh rey, V. S. F. tú eres por la eternidad, y las barcas se alegran con..., abordan con el viento y el remo y son saciados de (...) porque mi rey Ra-hik-ma-step-en-Amon..., Ramesu-Mati, ha tomado (las diademas) de su padre, y se le ha proclamado señor de las dos tierras..., encantador, Hor en lugar de su padre Amón-Ra. Aquí acaba (la alabanza) de la valentía del rey..., que ha hecho el escriba Amen-Nakhtu de la necrópolis en el año IV, el primer mes de Shait, el 15.»

Un cuadro sinóptico de las partes comunes a los dos textos confrontados en Mt 25, 35-39, permite establecer las concordancias siguientes:

Ostracón de Turín	*Mt 25*	*Libro de los Muertos Capítulo 125*
1. Los que huían vuelven hacia su ciudad.	(Mt 10, 23 cuando os persigan en una ciudad, huid a otra; y si en ésta os persiguen, huid a una tercera.)	
2. Los que se escondían, salen.		
3. Los hambrientos se hartarán y no volverán a tener hambre.	v. 35 a: Tuve hambre y me disteis de comer.	Al hambriento yo le he dado pan.
4. Los que tenían sed se embriagan.	v. 35 b: Tuve sed y me disteis de beber.	Al sediento [yo le he dado] agua.

Letteratura dell'Antico Egitto, Turín, 1969, pp. 425-426. La traducción ha sido hecha a la base de MASPERO.

Ostración de Turín	Mt 25	Libro de los Muertos Capítulo 125
5. Los que estaban desnudos se visten.	v. 36 a: Estaba desnudo y me vestisteis.	Al que estaba desnudo [...] vestidos.
6. Los que estaban sucios son vestidos de lino.	En Ap 18-19 se menciona el vestido de lino.	
7. Los que estaban presos se precipitan fuera.	v. 36 c: Estaba preso y vinisteis a verme.	
8. Los que perturbaban al país se transforman en pacíficos.	Mt. 5, 9 Bienaventurados los pacíficos.	
		Yo he dado una barca a quien no la poseía.
	v. 35 c: Era un extranjero y me acogisteis *.	
	v. 36 b: Estaba enfermo y me visitasteis **.	

* *Papirus Insinger* 16, 7: «Si el poder llega a pertenecerte, invita al extranjero y al vecino, (pues) el nombre de aquel que invita al extranjero es honrado incluso cuando él es extranjero.»

** *Papirus Insinger* 32, 12: «¡(Dios) hace los remedios para curar las enfermedades!»

El elogio del difunto por él mismo en estilo directo se sitúa después de dos declaraciones de inocencia sucesivas compuestas bajo forma de confesión negativa; se pueden sacar las siguientes conclusiones:

Los dioses no esperan solamente una actitud pasiva del hombre.

Se requiere un mínimo de actos positivos para ayudar al advenimiento de Maat.

Esta hipótesis encontraría una confirmación en el texto que celebra el advenimiento de Ramsés IV restableciendo el orden y la prosperidad

(Maat) en el país *. Su toma del poder tiene por efecto extender una paz psicológica, económica, política y social sobre todo Egipto, y concretizar de esta forma a Maat.

Hemos visto ya los paralelos que pueden establecerse entre el Reino de Maat y el Reino de Dios. Si examinamos ahora el texto de Mateo, nos damos cuenta de que describe el juicio último de los hombres valorando un cierto número de deberes que éstos habrían tenido que cumplir para ayudar al advenimiento del Reino de Dios.

El evangelista en su relato hace una especie de síntesis de los textos egipcios que nosotros los confrontamos, puesto que habla de un juicio último de los hombres (capítulo 125 del Libro de los Muertos) y hace una enumeración de las condiciones para la venida del Reino de Dios sobre la tierra (Ostracón de Turín). Es común a los tres textos la mención de los desheredados que no tienen que comer, ni que beber, ni que vestir y a los que se les puede comparar, tanto en el Ostracón de Turín, como en Mateo, con los prisioneros, aunque con una diferencia: mientras que para la primera categoría los tres textos evocan un cambio de situación, el prisionero en Mateo no ve su suerte mejorada más que por una visita, mientras que en el Ostracón de Turín se ve liberado. Este detalle basta para darse cuenta de que los dos textos se sitúan a niveles diferentes. El de Mateo se sitúa en una época que precede directamente a la venida del Reino (escatológico), mientras que el Ostracón de Turín describe la realización del Reino de Maat. El Reino ha empezado ya; el que estaba sucio está desde ahora vestido de lino como los sacerdotes y los escogidos. Implícitamente, se comprende que a partir de ahora no será necesario trabajar duramente, ni ensuciarse para vivir. Es una anticipación de la vida que el hombre justo espera después de su muerte.

Las frases evocando la huida, el miedo, la persecución y los disturbios, no se encuentran en Mt 25, 35-39, pero sí en otra parte del mismo evangelio «Y cuando os persigan en esta ciudad, huid a la otra; y cuando también en esta otra os persigan, huid a otra; porque en verdad os digo, no acabaréis con las ciudades de Israel hasta que venga el Hijo del Hombre» (Mt 10, 23) y este día podréis entrar en vuestra ciudad», podría lógicamente continuar el texto.

Las tribulaciones que acompañan la huida se oponen a la vuelta de la normalidad ligada a la venida del rey (del Hijo del Hombre). La persecución llega a su fin (frase 2), los hombres pueden salir al gran día, pues el nuevo reino está hecho para ellos; el egipcio puede leer aquí una generalización de la octava bienaventuranza mateana [78]: «Bienaventurados los perseguidos por razón de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos», que Lucas no reproduce exactamente. De igual modo la segunda bienaventuranza (Mt 5, 4): «Bienaventurados los mansos, por-

* Recordemos que los esfuerzos de todo soberano tienden a hacer reinar el orden primordial instaurado por los dioses y llamado Maat.

que ellos poseerán en herencia la tierra», puede ser considerada como una respuesta a la frase 8: «los que agitaban el país se vuelven pacíficos».

Si se mira más atentamente, uno se da cuenta de que el contenido general de las bienaventuranzas tiene algunas semejanzas en la literatura egipcia.

Mt	*Lc*	*Literatura egipcia*
5, 3	6, 20	Véase el valor religioso de la pobreza, apartado a., página 132.
5, 4		«Los que agitan el país se vuelven pacíficos» (frase 8).
5, 5	6, 21b	«Consuela a los que lloran» [79]
	6, 21a	«Los hambrientos serán saciados y no volverán a tener hambre» * (frase 3).
5, 6		Véase nota **.
5, 7		«Aquel que da alimento al pobre, Dios le recibe en su misericordia infinita» ***.
5, 8		«Nadie viene al Amentit (= Cielo) sino aquel cuyo corazón practica exactamente la equidad. Allí no hay ninguna distinción entre el pobre y el rico, sino del que se encuentra sin pecado...» [80].
5, 10		«Los que se escondían salen» (frase 2).
5, 12	6, 23	(La recompensa será el acceso a la vida eterna) «el Amentit es la mansión del que está sin pecado» [81].
	6, 24	(No hay maldición en Egipto. V. DUPONT, J., «Béatitudes égyptiennes», *Bíblica* 47, 1966, 185-222).

En cuanto a la forma, J. Dupont dice al final de su artículo: «El macarismo es una de las fórmulas características de la sabiduría israelita; se dice a menudo, y quizá muy a la ligera, que la sabiduría egipcia no contiene fórmulas similares; pero se olvidan expresiones como *rs wj*, que se encuentra en el viejo libro de las Máximas de Ptahotep y en la

* BLUMENTHAL, E., *Königtum*, G.6.25.
«Bajo mi dirección no habrá ni hambriento ni sediento.»

** De momento no he encontrado una frase que pudiera parecerse a esta bienaventuranza; notemos sin embargo que para un egipcio cuando Maat reina:
la justicia reina,
nadie padece más hambre, ni sed.
(Frases 3 y 4 Ostracón de Turín).

*** En oposición a «Aquel que arroja al débil a la miseria (es aquél que) (será) acusado y no será tampoco protegido.» *Insinger*, 33, 15.
«Haz alguna cosa para Dios, a fin de que haga lo mismo por ti». BLUMENTHAL, E., *Königtum*, B.2.15 y C.6.9.

Sabiduría de Amenenope.» El autor niega, por el contrario, la existencia de una relación inmediata entre los textos egipcios y las bienaventuranzas evangélicas, pero admite que aunque «los egipcios no tienen nada que se parezca a la declaración de Jesús, "Felices los pobres", saben no obstante que los pobres son objeto de solicitud y protección divinas especiales, y saben que aquí abajo o en el más allá, la felicidad depende del favor de los dioses: se puede pensar que, repetida por los predicadores cristianos en Egipto, la primera bienaventuranza debía parecer menos paradójica que lo que era para los oídos griegos. Una bienaventuranza como la de los "corazones puros" que reciben la promesa de "ver a Dios" podía igualmente recordar a los egipcios temas propios a su tradición».

c. *El candidato al Reino de los Cielos*

La lista de las personas que encontrarán un lugar en el Reino de los Cielos no es exhaustiva, pero hay que añadir, según los sinópticos, los que se parecen a los niños (Mt 19, 14; Mc 10, 15; Lc 18, 16-17).

El egipcio considera que el niño no comete «pecado», puesto que él no tiene capacidad para distinguir el bien del mal. He aquí lo que declara Thotrekh, el hijo menor de Petosiris, muerto en tierna edad: «Yo era un niño pequeño que fue arrebatado por la violencia; mis años fueron acortados (cuando yo estaba) entre los pequeños (...). Cuando yo llegué a esta tierra de desolación (en la que) los hombres dan cuentas delante del señor de los dioses, no se encontró pecado (en mí). Se me dio el pan de la gran sala de la doble Maat, y el agua que mata (*hr*) del sicomoro, como se hace con las almas perfectas [82]. Por esta razón, los adultos tienden a beneficiarse de la inmunidad del niño con fórmulas mágicas de identificación; así se dice de Anchnes-Nefer-ib-Ra [83]: «Cuando ella no conoce alguna cosa, no actúa a sabiendas, sino como el niño, el hijo de Hator. Un alma inocente no puede provocar el escándalo, cuando a causa de su juventud, ignora alguna cosa.»

Pasar al reino de los muertos, es empezar una nueva vida y así renacer: «X. sube sobre el lado oriental del cielo en el que los dioses nacieron. X. nacerá como Horus, como el del horizonte» (Pyr 928).

Poseemos también ejemplos iconográficos de la idea de renacimiento de la muerte. Nada chocaría pues a un egipcio que leyera las palabras que dice Jesús a Nicodemo (Jn 3, 3-5). «En verdad en verdad te digo: si uno no fuere engendrado de nuevo *, no podrá ver el reino de Dios. Dícele Nicodemo: ¿Cómo puede un hombre nacer, si ya es viejo? ¿Acaso

* La palabra griega *anothen* puede significar «de nuevo».
El tema del segundo nacimiento aparece en: Tit 3, 5; 1 Pe 1, 23; 1 Jn 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.

puede entrar por segunda vez en el seno de su madre y nacer? Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo, quien no naciera de agua y Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.»

Retengamos de este diálogo tres palabras-clave: nacimiento, espíritu y agua. En cuanto a la primera, ya nos hemos explicado; en cuanto a la segunda, el egipcio pensaría quizás en el *Akh* (el principio inmortal), el *Ba* (la parte espiritual del individuo, que después de la muerte vuelve a encontrar su individualidad), el Ka (la fuerza vital), que sobreviven a la muerte de la carne y componen lo que llamaríamos el alma.

La representación iconográfica de *Ba* es un pájaro con cabeza humana; puede estar cerca del cuerpo del difunto, pero a menudo prefiere pasearse y encontrar los lugares por los que al muerto le gustaba medrar. «El *Ba* es un principio espiritual que puede aparecer independientemente de su soporte físico, actuar por su propia cuenta, "representar" en cierto modo a su patrón. Se habla así de animales que son el *ba* de un dios, su manifestación física; de dioses que son el *ba* de otros dioses, prácticamente sus hipóstasis» [84]. Por este hecho, un egipcio podría quizá ver un Ba en el Espíritu Santo aparecido bajo la forma de una paloma el día del bautismo de Jesús. Los teólogos han visto, a través de varios indicios, una relación directa entre las palabras de Jesús a Nicodemo y el bautismo.

En los dos casos, el principio de una vida nueva está sancionada por un rito de consagración de agua y de Espíritu (de Dios). Si bien la ablución de agua es una práctica corriente en muchas religiones, su empleo en Egipto está en relación con el del N. T. En el momento de su entronización, de la toma real del poder, se vierte agua de la vida sobre la cabeza del faraón.

El rito de la purificación se asocia en este caso al comienzo de una nueva era para el pueblo, de una vida nueva para el faraón.

A su entrada en la mansión de los muertos el difunto está sometido a los ritos de agua según el mito solar; se somete al baño en las aguas primordiales, al mismo tiempo que el sol antes de renacer en el horizonte cada mañana.

«Decir:
X. es el ser divino hijo de dios, mensajero de dios.
X. viene y se purifica en el cañizal,
X. desciende en el campo de Knst (Nubia).
Los seguidores de Horus purifican X.,
Lo lavan y lo secan.
Recitan para X. el capítulo de aquel que está en el Camino Derecho,
Recitan para él el capítulo de los que suben a la vida y la alegría;
X. sube al cielo para tener vida y alegría.» (Pyr 920a-922a.)

H. Frankfort comenta así otro texto *: «El rey se junta con el sol en su circuito. Naturalmente se requiere una purificación inicial. El amanecer aparece como el nacimiento del sol, una comadrona toma al niño por la cabeza, hacia el horizonte. El sol, en su continua subida, pasa a través los «huesos» del dios del aire, Chu, entre cielo y tierra; el cielo es alcanzado cuando Nut toma al recién nacido en sus brazos, y una segunda purificación tiene lugar en el momento de esta entrada en una nueva esfera (...).

Se ofrece agua fresca al difunto, como en el caso de Thotrekh, hijo de Petosiris: «Se me dio el pan en la gran sala de la doble Maat y el agua que mana (*hr*) del sicomoro, como se hace con las almas perfectas [85]. Pues del sicomoro ** emana el agua y la brisa que están en ti. Yo soy aquel que ocupa este sitio que está en el centro de Hermópolis. Yo he hecho la guardia de este huevo del gran ánsar ***; si él está sano, yo estoy sano; si vive, yo vivo, si respira la brisa, yo respiro la brisa» [86]

Obsérvese de paso que el agua y el soplo de vida (o el huevo) presiden el nacimiento del mundo.

Así pues, es la vida que reclama el muerto, bajo dos formas: el agua

* FRANKFORT, *La Royauté*, p. 176 (trad. castellana *Reyes y Dioses*, p. 145). Comentario del siguiente texto:

«Tú te desprendes de tu impureza para Atum en Heliópolis y desciendes con él.

Tú juzgas las penas del otro mundo y tú te comportas (como el rey) en los lugares de las Aguas Primordiales.

Tú "llegas a ser" con tu padre Atum. Las penas del otro mundo se desvanecen para ti.

La comadrona de Heliópolis sostiene tu Ka.

Subes y te abres un camino a través de los huesos de Chu.

Los brazos de la madre Nut te reciben;

Te purificas en el horizonte y abandonas las impurezas en los lagos de Chu;

Subes y bajas. Desciendes con Ra y te sumerges en la oscuridad con Nedy.

Subes y bajas. Subes con Ra y te levantas con la Gran Balsa de Canas.

Subes y bajas. Desciendes con Neftis y te sumes en la oscuridad con la Barca del Sol Poniente.

Subes y bajas, te levantas con Isis y asciendes con la Barca del Sol Naciente.

Tomas posesión de ti mismo y no hay nadie que se ponga en tu camino.

Naciste a causa de Horus (en ti); tú has sido concebido a causa de Seth (en ti).

Te has purificado en el nomo del Halcón.

Recibiste la purificación en el nomo de "El soberano está incolume", de tu padre Atum.

"Llegaste a ser". Estás en lo alto. Has sido transfigurado.

Revives en el abrazo de tu padre, en el abrazo de Atum.

Atum, deja a este Unas subir a ti. Rodéale con tus brazos.

Es tu hijo, el hijo de tu cuerpo, por la eternidad.»

** Quizá debamos también poner en relación el sicomoro con el árbol de vida evocado en *los Textos de las Pirámides*: «Ellas (las golondrinas) dan a X este árbol de vida del que (los dioses) viven» (Pyr 1216).

*** BARGUET, P., *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens, Littérature du Proche-Orient*, París, 1967, p. 91. note 1. «Se trata del huevo inicial, de origen hermopolitano, que contiene el soplo de vida del origen del mundo; habría sido puesto por un ganso (*Textos de los Sarcófagos*), remplazado posteriormente por un ganso macho (*Libro de los Muertos*).»

y el soplo asociado al viento, como el espíritu lo está al viento en el discurso a Nicodemo (Jn 3, 8) y que permitirán al difunto renacer, «salir al día». El agua permanece por encima de todo el elemento vital por excelencia en la mentalidad egipcia. Al final de la época ptolemaica, Ta-imhotep, mujer de un sacerdote, erige este cuadro desesperado de la suerte de los difuntos: «El occidente (el imperio de los muertos) es el país del sueño, una pesada oscuridad, el lugar de los que allí están (= los muertos): Dormir es su ocupación. No se despiertan para ver a sus hermanos, no pueden ver a sus padres ni a sus madres. Sus corazones están lejos de sus mujeres y de sus hijos. El agua de la vida, en cuanto es el alimento de toda vida, es sed para mí. Ella (no) viene más que a aquel que está sobre la tierra. Yo tengo sed, aunque hay agua a mi lado. Yo no conozco el lugar donde yo estoy desde que he llegado a este valle» [87] *

Retengamos, entre otros, tres temas: el aislamiento de los suyos, seguido del de la sed, al que sucede la necesidad del agua de la vida.

Se les puede encontrar en el episodio de la samaritana separada de sus cinco maridos (Jn 4, 18).

Estos textos forman parte de los que ligan el tema del agua de la vida en la ascensión al Reino de los Muertos, entre los egipcios, al Reino de Dios en el N. T.

d. *Descripción del más allá*

Falta a estas alturas del estudio una descripción del más allá. La imaginación de los egipcios en este dominio fue por mucho tiempo fértil y sería difícil de reproducir todas sus variantes [88].

Escogeré pues, un texto continuo, salido del ciclo de Setme [89], centrado en la retribución de los actos realizados por el individuo durante su vida: «Y después de esto, sucedió un día que Setme se levantó para la fiesta sobre la terraza de los apartamentos, y que el pequeño joven Senosiris se lavaba también delante de él para ir también a la fiesta; a esta hora, he aquí que Setme escuchó una voz de lamento que se levantaba muy fuerte: miró desde la terraza de sus apartamentos, y he aquí que vio a un rico al que se conducía a enterrar por la montaña entre lamentaciones y lleno de honores. Miró una segunda vez a sus pies, y he aquí que apercibió a un pobre al que se conducía fuera de Menfis, envuelto en una estera, solo y sin persona alguna que caminara detrás de él. Setme dijo: "¡por la vida de Osiris, el señor del Amentit, ojalá se me haga en el Amentit como a estos ricos que tienen gran llanto, y no como a estos pobres a quienes se les conduce a la montaña sin

* Tales concepciones de la vida en el más allá se opone a lo que hemos dicho hasta aquí. Emanan de escépticos, sobre todo desde el Imperio Nuevo, que ponen en duda las creencias corrientes.

pompa ni honores!" Senosiris, su hijo, le dijo: "Que se haga en el Amentit lo que se hace a este pobre hombre en el Amentit, y no se te haga en el Amentit lo que se hace a este rico en el Amentit." Cuando Setme oyó las palabras que Senosiris, su hijo pequeño, le había dicho, su corazón se entristeció sobremanera, y le dijo: "¿Lo que oigo es verdaderamente la voz de un hijo que ama a su padre?" Senosiris, el hijo pequeño, le dijo: "Aguarda un momento, yo te mostraré, cada cual en su lugar, al pobre a quien no se llora y al rico al que se lamenta." Setme preguntó: "¿Y cómo podrás hacer esto, hijo mío Senosiris?" Después de esto, Senosiris, el niño, recitó sus logogrifos. Tomó a su padre Setme por la mano y lo condujo a un lugar que éste ignoraba en la montaña de Menfis. Allí había siete grandes salas y en ellas hombres de todas las condiciones. Atravesaron tres salas, las tres primeras sin que nadie les pusiera obstáculo. Al entrar en la cuarta, Setme vio gentes que comían y se agitaban mientras que los asnos comían detrás de ellos; otros tenían su alimento, pan y agua, suspendido encima de ellos, y se abalanzaban para descenderlo mientras que otros excavaban agujeros a sus pies para impedir alcanzarlo. Cuando llegaron a la quinta sala, Setme vio a las venerables almas que se encontraban cada una en su propio lugar. Pero las que estaban inculpadas de crímenes estaban en la puerta, suplicantes, y el gozne de la puerta de la quinta sala estaba apoyado sobre el único ojo derecho de un hombre que rogaba y daba gritos *. Cuando llegaron a la sala sexta, Setme percibió a los dioses del consejo de gentes del Amentit que ocupaban cada uno su propio lugar, mientras que los ujieres del Amentit anunciaban las causas. Cuando llegaron a la sala sexta, Setme percibió la imagen de Osiris, el gran dios, sentado sobre su trono de oro fino, y coronado de diademas con dos plumas, Anubis el dios grande, a su izquierda, el dios grande Thot a su derecha, los dioses del consejo de gentes del Amentit a su izquierda y a su derecha, la balanza colocada en el centro y de cara a ellos, en la que pesaban las fechorías contra los méritos, mientras que Thot el dios grande hacía el papel de escriba y Anubis les dirigía la palabra **: a aquel a quien encontraban las maldades más numerosas que los méritos los entregaban a *Amait*, la perra del señor del Amentit, destruían su alma y su cuerpo y no le permitían respirar jamás; a aquel a quien encontraban los méritos más numerosos que los deméritos, lo conducían entre los dioses del consejo del señor del Amentit y su alma iba al cielo entre las almas

* La idea de este castigo es muy vieja en Egipto. Ya en la época Tinita, se ve esculpida en Hieracopolis, en el umbral de una de las puertas del templo, la imagen de personajes extendidos boca abajo y sobre los que el batiente pasaba abriéndose y cerrándose (Quibell, *Hieracopolis*, t. 1, p. 1): eran los enemigos del dios que los fieles pisoteaban, cada vez que venían a rendirle homenaje.

** Es una descripción exacta de la escena del juicio del alma, tal como se ve representada a veces sobre los ataúdes de madera o sobre los sarcófagos de piedra de la época ptolemaica, y tal como es representada en el *Libro de los Muertos* en la cabecera del capítulo CXXV.

venerables; a aquel que era hallado con méritos equivalentes a las faltas, lo colocaban entre las almas provistas de amuletos que sirven a Sakarosiris. Entonces Setme apercibió a un personaje distinguido, revestido de tejidos de lino fino, y que estaba próximo al lugar en el que Osiris permanecía, en un rango muy elevado. Mientras que Setme se maravillaba de lo que veía en el Amentit, Senosiris se puso delante de él, diciendo: "Padre mío Setme, ¿no ves a este gran personaje revestido con vestidos de lino fino y que está cerca del lugar en que Osiris está? Este pobre hombre que tú viste que llevaban fuera de Menfis, sin que nadie le acompañara, y que estaba envuelto en una estera, es él." Se le condujo al Hades, se pesaron las faltas y méritos que tuvo en la tierra y se encontraron sus méritos más numerosos que sus faltas. Puesto que al tiempo de vida que Thot inscribió en su cuenta no correspondió una suma de felicidad mientras que estaba sobre la tierra, se ordenó en presencia de Osiris transferir el ajuar fúnebre de este rico, que tú has visto llevar fuera de Menfis con tantos honores, a este pobre hombre aquí presente, después de colocarlo entre los manes venerables, fieles de Sokarosiris, próximo el lugar en el que Osiris está. A este rico que tú has visto, se le condujo al Hades, se pesaron sus fechorías contra sus méritos y se le encontraron las fechorías más numerosas que los méritos que tuviera sobre la tierra; se ordenó darle su merecido en el Amentit, y es el que tú has visto, con el gozne de la puerta del Amentit plantado sobre su ojo derecho y desplazándose sobre el ojo, tanto al abrir como al cerrar, mientras que su boca lanza grandes gritos. Por la vida de Osiris, el dios grande, señor del Amentit, si yo te dije sobre la tierra: "¡Hágase según se ha hecho a ese pobre hombre, pero que no se te haga tal como se ha hecho a este rico!" es porque yo sabía lo que iba a suceder a éste. Setme dijo: "Hijo mío Senosiris, numerosas son las maravillas que he visto en el Amentit. Ahora, pues, pueda yo saber lo que acontece a estas gentes que corren y se agitan, mientras que los asnos comen detrás de ellos, así como a estos otros que tienen su comida, pan y agua, suspendida encima de ellos, y que se lanzan a fin de descenderla mientras que otros excavan agujeros a sus pies para impedirles de alcanzarla." Senosiris continuó: "En verdad, yo te lo digo, padre mío Setme, estas gentes que tú has visto, que corren y se agitan mientras que los asnos comen detrás de ellos, son la imagen de las gentes de esta tierra que están bajo la maldición de Dios y que trabajan día y noche por su subsistencia, pero, como sus mujeres les roban por detrás, no tienen pan para comer. Vueltos al Amentit, se les encuentra con sus maldades más numerosas que sus méritos, y experimentan que lo que les sucedía en la tierra, continúa todavía en el Amentit: son como los que has visto, con su alimento, agua y pan, suspendidos encima de ellos y que se alzan para descenderlo mientras que otros hacen agujeros a sus pies para impedirles de alcanzarlo; estos son la imagen de las gentes de esta tierra que tienen su subsistencia delante de ellos, pero el dios hace

agujeros delante de ellos para impedirles que la encuentren. Vueltos al Amentit, he aquí que lo que les pasaba en la tierra, lo mismo les acontece en el Amentit; experimentan, si te place padre mío Setme, que a aquel que hace el bien sobre la tierra se le hace el bien en el Amentit, pero que a aquel que hace el mal se le hace el mal. Han sido establecidas para siempre y no cambiarán jamás estas cosas que tú ves en el Hades de Menfis, y ellas se producen en los cuarenta y dos nomos en los que están los dioses del consejo de Osiris" *. Cuando Senorisis hubo terminado estas palabras que decía delante de Setme, su padre, subió a la montaña de Menfis, teniendo a su padre abrazado y su mano en su mano. Setme le preguntó diciendo: "Hijo mío Senosiris, ¿el lugar por donde se desciende difiere de por donde hemos subido?" Senosiris no respondió a Setme palabra alguna, y Setme se maravilló del discurso que había oído diciendo: "¡Éste es mi hijo!" **. Setme recitó una fórmula del libro para exorcizar los manes, y se quedó en la mayor extrañeza del mundo a causa de las cosas que había visto en el Amentit, pero ellas le pesaban mucho sobre el corazón, por no poder revelarlas a nadie del mundo. Cuando el niño Senosiris tuvo doce años, no hubo escriba ni mago en Menfis que le igualase en la lectura de logogrifos.»

Este texto no está desprovisto de interés, si se compara con la parábola del rico y del pobre Lázaro (Lc 16, 19-31) ***, de la que reproducimos el texto para facilitar la comparación:

«Érase un hombre rico, que vestía púrpura y lino fino y banqueteaba cada día espléndidamente. Por el contrario, un pobre, de nombre Lázaro, estaba tendido junto a su puerta, cubierto de úlceras y deseando hartarse de lo que caía de la mesa del rico ****; pero hasta los perros venían y lamían sus úlceras. Sucedió que murió el pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abraham. Murió también el rico y fue sepultado. Y estando en el infierno, en medio de tormentos, levanta sus ojos y ve a Abraham a lo lejos y a Lázaro en su seno. Y levantando la voz, dijo: Padre Abraham, compadécete de mí y manda a Lázaro para que moje la punta de su dedo en agua y refresque mi lengua, porque me abraso en estas llamas. Dijo Abraham: Hijo recuerda que recibiste

* El jurado infernal, ante el cual los muertos comparecen, se componía de tantos miembros como nomos había en el Alto y Bajo Egipto: cada uno de ellos era competente para un pecado especial y juzgaba a los muertos sobre este pecado. (Nota traductor: Recuerda la noción católica de pecado reservado.)

** En otros términos, Senosiris, cuando morirá, será registrado en el número de los escogidos, y el padre será admitido en el paraíso por las virtudes del hijo.

*** Es la única parábola del N. T. en la que uno de los protagonistas, aquí el pobre, recibe un nombre, elocuente por otra parte, puesto que significa: «Dios ha socorrido» (del hebreo 'El 'azar).

**** «No comas el pan, mientras que otro está de pie [hambriento] y tú no has tendido la mano hacia el pan para dárselo.»
SUYS, E., *La Sagesse d'Ani*, Roma, 1935, Analecta Orientalia 11, máxima 40.

tus bienes en tu vida, y Lázaro asimismo los males, ahora, en cambio, él es aquí consolado y tú eres atormentado. Y a todo esto, entre nosotros y vosotros se interpone una sima infranqueable, de suerte que los que quieran pasar de aquí a vosotros no puedan, ni tampoco de ahí pasen a nosotros. Y dijo: Te ruego, pues, padre, que le envíes a casa de mi padre —pues tengo cinco hermanos— para que les dé testimonio de estas cosas, no sea que también ellos vengan a este lugar de tortura. Dice Abraham: Tienen ya a Moisés y a los profetas; escúchenlos. Él dijo: No, padre Abraham, pues si fuera a ellos alguno de la región de los muertos, harán penitencia. Díjole: Si a Moisés y a los profetas no escuchan, tampoco se rendirán si alguno resucitare de entre los muertos.»

Manifiestamente las dos narraciones se parecen[90] pero la casualidad no lo explica todo.

La historia egipcia es más larga y más dramática que la narración lucaniana, y al mismo tiempo expresa conclusiones morales más complejas, puesto que la retribución o el castigo final es una consecuencia de las buenas y malas acciones ejecutadas sobre la tierra por el difunto; esboza incluso la noción de «purgatorio» destinado a las almas cuyas buenas acciones equilibran los pecados.

Por el contrario, la parábola evangélica se limita a mostrar en la retribución futura una compensación de los bienes o de las penas sufridas sobre la tierra (Lc 16, 25).

En lo que concierne a los dos temas mayores del cuento de Setme, el descenso a los infiernos y la idea de retribución después de la muerte, su estudio revela un contenido propiamente egipcio y solamente egipcio en su detalle, según G. Maspero.[91]

El segundo tema, el de la retribución después de la muerte, ha sido ya estudiado y G. Maspero recuerda a este propósito que fue popular, en Egipto, mucho antes que pudiera hablarse de influencia griega o judía en el país[92]. En cuanto al primer tema, el del descenso a los infierno, Herodoto[93] ya había oído hablar de él, puesto que nos transmite un cuento en el que Rampsiniste (es decir Ramsés II) habría descendido a los infiernos y habría jugado a los dados con una diosa egipcia asimilada a Demetrio. El episodio habría dado lugar a la institución de una fiesta, en la que, a ciencia cierta, se celebraba una bajada a los infiernos.

La copia que poseemos del cuento de Setme nos ha llegado al reverso de dos colecciones de piezas de archivo oficales, redactadas en griego y con fecha del año 7, de Claudio-César (46-47 d. J.), lo que prueba su actualidad en el siglo I de nuestra era, pero complica la tarea de los que buscan determinar cual, el texto egipcio o la parábola neotestamentaria, ha influenciado al otro. Los críticos se inclinan a menudo a favor de una influencia del relato lucaniano sobre el cuento de Setme II.

Objetamos, sin embargo, que: Si bien es verdad que las siete salas del infierno egipcio visitado por Setme se parecen mucho a los siete cie-

los descritos en el segundo libro de Henoc *, la fecha de esta obra (1.er s. d. J.) no basta para hacer inclinar definitivamente el fiel de la balanza en favor de la originalidad lucaniana. Por el contrario estas siete salas pueden muy bien corresponder a aquellas otras separadas por las siete puertas de las que se trata en los capítulos 144 y 147 del Libro de los Muertos. Además, se observa que las habitaciones están ocupadas y habitadas de la misma forma que las del palacio del faraón cuando administra justicia.

El examen crítico del texto permite situar el episodio del cuento de Setme en el cuadro de la literatura religiosa del antiguo Egipto, aunque la copia parece provenir del siglo II d. J.

El ciclo entero de Setme (Setme I y Setme II), lo que en definitiva supone la clave del problema, fue compuesto alrededor de los quinientos años antes del nacimiento del cristianismo [94].

Por todas estas razones, creo sin duda alguna, que la parábola de Lucas comporta la recuperación de un viejo tema originario de Egipto. ¿Cuál fue el conducto de esta transmisión? El misterio permanece en el estadio en que nos encontramos del estudio y de los conocimientos de las relaciones entre Egipto y el Cristianismo naciente.

CONCLUSIÓN

A pesar de la aparente disparidad de este capítulo, ha sido Maat quien ha servido de hilo conductor; ella nos ha conducido hasta el juicio de los muertos y la vida eterna.

Su advenimiento, exactamente lo mismo que el Reino de Dios, designa en un lenguaje tomado del cristianismo a «Dios ejerciendo su autoridad real entre los hombres. Implica, en particular, que el poder divino está efectivamente en conflicto con el mal en el mundo, y pone fin al "reino del enemigo". En este sentido el juicio es una función del Reino de Dios (de Maat). Cuando éste incide en la historia, aporta con él la condenación efectiva del pecado» [95]. Así, la venida de un nuevo faraón está precedida de un período de crisis en el que todo el país está

* PHILONENKO, M., apoyándose en A. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, París, 1952, piensa que la obra fue escrita en el I. s. de nuestra era en Egipto. Hace notar que en la cosmogonía del escrito «se unen tradiciones de origen diverso. La presencia de aportaciones iranianas y egipcias en un texto judío es significativa. Muestra que en la época romana ciertas comunidades judías de Egipto fueron el crisol en el que se mezclaron elementos heterogéneos». PHILONENKO, M., La cosmogonie du «Livre des Secrets d'Hénoch» en *Religions en Egypte Hellénistique et Romaine*, Colloque de Strasbourg, 16-18 mayo 1967, París 1969, pp. 109-116.

dividido [96], obrándose después un retorno al orden. ¿Puede uno extrañarse todavía al leer un sucinto artículo de Moret [97], que nos enseña que la muy elaborada doctrina de Maat habría sido recuperada a la vez por los últimos profetas de Israel, los adoradores de Ahura Mazda y la escuela platónica?

B. REINO DE DIOS Y ESCATOLOGÍA

1. *LAS ADVERTENCIAS*

Durante su ministerio, Jesús constata amargamente que su generación permanece tan sorda a su mensaje como al de Juan-Bautista y el de los profetas que le han precedido (Mt 11, 7 ss; Lc 7, 24 ss).

Desde este momento resultaba inevitable que la búsqueda del bienestar y de la seguridad material tomase más importancia que la vigilante espera de la venida del Reino (Mt 6, 25-34; Lc 12, 22-31).

La situación da lugar a una corta parábola:

Mt 11 16-17	*Lc 7, 31-32*
16. ¿Con quién compararé esta generación?	31. ¿Con quién compararé a los hombres de esta generación? ¿Y a quién se parecen?
Es semejante a niños sentados en las plazas que gritando a los compañeros, dicen:	32. Son semejantes a los niños que están en la plaza y se cantan unos a otros, aquella letra:
17. «Hemos tocado la flauta y no habéis bailado; hemos cantado un himno fúnebre y no habéis llorado.»	«Hemos tocado la flauta y no habéis bailado, hemos cantado un himno fúnebre y no habéis llorado.»

El hecho de que se trate de niños y no de adultos no es sin duda indiferente. Se puede uno preguntar cuáles eran las personas aludidas por la parábola. La pregunta puede parecer vana, pero algunos los identifican con los escribas y los fariseos. Más importante, a mi juicio, es saber lo que motivó verdaderamente el enunciado de la parábola. Es una pregunta de Juan, puesta en boca de sus discípulos: «¿Eres tú el que viene o aguardamos a otro?» (Mt 11,2 y Lc 7,18).

La respuesta no es directa, pero la parábola hace las veces de un largo discurso en un contexto general en el que hay que suponer que la respuesta será puesta en la boca de los niños.

Al leer esta escena, uno no puede dejar de pensar en la descrita por Elianos [98]:

«Apis, según parece, es un excelente adivino: es cierto que jamás hace sentar a doncellas o mujeres de edad sobre trébedes, jamás les da a beber un brevaje sagrado, pero cuando un hombre viene para orar a este dios, los niños, que juegan y danzan afuera al son de la flauta, son bruscamente inspirados y proclaman, al ritmo de la música, la respuesta del dios, de manera que lo que ellos dicen es más verdadero que lo que aconteció sobre el Sagras.»

El cuadro, los elementos y el «pretexto» de la parábola están en analogía con este texto: en cuanto al cuadro, la plaza pública en la que se encuentran los niños, es sustituida en el texto de Elianos por el exterior del templo, igualmente ocupado por niños. En los dos casos, danzan al son de la flauta, y en ambos textos, la narración parte de una pregunta formulada, por Juan a Jesús, por un devoto al dios. Después la respuesta es ofrecida por los niños, bajo la forma de oráculo en el ejemplo de Elianos *.

La condena de la generación presente por Jesús sale reforzada de la confrontación con el texto de Elianos **, puesto que los niños egipcios de los que se trata son quizá los de las escuelas egipcias dependientes de los templos, como el del Rameseum de Tebas, el de Mut en Karnak, o el Templo de la Eneada en Menfis, cuyos maestros son sin duda los sacerdotes. Esto abundaría en el sentido de que los teólogos constatan sobre todo una condenación de los fariseos y de los escribas, es decir de gentes que están más al corriente del hecho religioso, pues, como el interlocutor de *Las Quejas del Hombre del Oasis,* «su rostro está ciego a lo

* La frase resulta enigmática. Se podría quizás encontrar su explicación en los dos versículos siguientes, en los que Juan y su actitud se oponen al Hijo del Hombre y a su comportamiento, al igual como se oponen los dos grupos de niños de la parábola. Se puede pensar a propósito de estos tres versículos, en el esquema clásico del oráculo seguido de su interpretación.

** La influencia de Elianos (II-III s.) sobre la parábola neotestamentaria no parece probable. Solamente la escena que nos cuenta, fueren cuales fueren sus fuentes, ofrece aquí un interés. Aunque por la cronología de los textos bíblicos (a decir verdad toda ella es arena movediza) no es imposible que algunos fueran escritos en la mitad del s. II, recordemos el final de Marcos (16,9-20) que sería del 150.

que ven, sordo a lo que oyen, desatento a lo que les ha sido recordado *

Las enseñanzas de Jesús, frecuentemente centradas en la venida del reino, recuerdan que la inquietud del pueblo no debe dirigir la atención sobre cosas vanas, como atesorar los bienes, motivadas por el miedo al día de mañana (Mt 6, 25-34 y Lc 12, 22-31), pues la muerte puede ocurrir de improviso, dice Lucas (12, 13-21), pero también porque Dios conoce las necesidades de los hombres (Mt 6, 32b y Lc 12, 30b), y las subviene, como lo ilustra el ejemplo de los pájaros del cielo y de los lirios del campa (Mt 6, 26; Lc 12, 24 // Mt 6, 28; Lc 12, 27).

Solamente entonces aparece el objeto de toda la demostración: buscar el Reino (y la justicia de Dios) (Mt 6, 33; Lc 12, 31). Mateo (6, 34) acaba el discurso de Jesús con un resumen en forma de moraleja: «No os inquietéis, pues, por el día de mañana: el día de mañana se preocupará de sí mismo. Bástele a cada día su malicia.»

Mt 6, 25-34

[25] Por esto os digo: no os angustiéis por vuestra existencia, por qué comeréis o qué beberéis; ni por vuestro cuerpo, cómo lo vestiréis; ¿no vale la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? [26] Mirad a las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni reúnen en los graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta: ¿no valéis vosotros más que ellas? [27] ¿Quién de vosotros por angustiarse puede alargar su existencia un codo? [28] ¿Y del vestido por qué os angustiáis? Aprended de los lirios del campo que crecen pero ni trabajan ni hilan [29]. Y yo os digo que ni Salomón en su gloria se vistió como uno de ellos. [30] Y si a la hierba del campo, que hoy existe y mañana es arrojada al horno, así la viste Dios, ¿cuánto más a vosotros, desconfiados? [31] No os angustiéis diciendo: ¿Qué comeremos?, o ¿qué beberemos?, o ¿con qué nos vestiremos? [32] Porque todo esto buscan los gentiles, y vuestro Padre celestial sabe que lo necesitáis. [33] Buscad primero el reino [de Dios] y su justicia, y todas estas cosas se os darán por añadidura. [34] No os angustiéis por el día de mañana, porque el día de mañana se cuidará de sí: bástale a cada día su trabajo.

El espíritu de este pasaje hace pensar en las enseñanzas egipcias del Imperio Nuevo y de la época tardía, empezando por las del papiro Insinger: «La muerte y la vida del mañana, no conocemos a su naturaleza. Un día y la vida durante él, es (todo) lo que el hombre sabio

• LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'Epoque Pharaonique*, París, 1976.

Las Quejas del Hombre del Oasis B 1, 188.

V. Mc 8, 17 s. «¿Tenéis encallecido vuestro corazón? Teniendo ojos, no veis, y teniendo oídos, no oís.»

pide» (17, 6-7). Volten[99] traduce e interpreta esta última frase así: «El día de hoy y su comida, esto es por lo que el sabio ruega.»

Es un primer elemento de respuesta a los que se inquietan por saber cómo será el mañana (Mt 6, 25-31; Lc 12, 22.29). Es también lo que el cristiano pide al recitar el «Padre Nuestro» (Mt 6, 11; Lc 11, 3).

El autor del papiro Insigner ilustra la enseñanza con el ejemplo siguiente: «Hay hombres que se fatigan por el mañana, sin que sus manos les basten; hay (por el contrario) hombres que no se preocupan (de nada) y de los cuales la suerte (la Providencia) se ocupa» (21, 3-4).

Este último grupo de hombres es semejante a los pajaritos que el Padre celestial alimenta (Mt 6, 26 y Lc 12, 24) y a los lirios del campo que viste (Mt 6, 28 y Lc 12, 27), pues Él conoce las necesidades de cada uno (Mt 6, 32b y Lc 12, 30b): «los dioses saben si en su casa, un hombre sufre hambre o si por el contrario está harto, incluso cuando los muros de su casa le esconden» (Ani 6, 7 ss).

La finalidad de las enseñanzas egipcias es la de incitar a los lectores a abandonarse enteramente a la divinidad, pues el tiempo y el destino humano están en sus manos[100]: «No te prepares hoy para mañana, antes que no esté aquí; ¿ayer no está como hoy en las manos de Dios?»[101]. La finalidad de la perícopa susodicha es la misma, pero la finalidad última es la colaboración en la venida del Reino.

Es preciso acordarse siempre de que la meta a la que tiende todo egipcio es el acceso a la inmortalidad, que pasa por el triunfo de Maat. Tanto en un caso como en el otro, el hombre accede a la Vida después de numerosos obstáculos y dificultades.

«Entrad por la puerta estrecha. Pues ancho y espacioso es el camino que conduce a la perdición, y muchos son los que lo toman; pero angosta es la puerta y estrecha la senda que conduce a la Vida, y pocos son los que dan con ella *.

El pasaje responde a la pregunta sobre el número de escogidos como en Lc 13, 22-30.

Las imágenes puestas en juego por Mateo son tres: la puerta cuya configuración está ligada a la senda; las dos pueden conducir conjuntamente a la Vida. Se reconoce el tema de las dos «vías», frecuente en el A. T., y por la regla en la comunidad de Qumran **, pero se reconoce

* Mt 7, 13-14.

«Puedes tu caminar por el camino del Oeste, pues es ancho y atractivo, el del Este difícil y estrecho.» *Texto de los Sarcófagos*, fórmula 129.

El Oeste se considera generalmente como la región buena y el Este la región del Mal.

La imagen utilizada aquí está invertida en relación con la empleada por Mateo, pero el tema de las dos vías, la una conduciendo a la perdición, la otra a la felicidad, es el mismo.

** Dt 11, 26-28; 30, 15-20; Jer 21, 8; Sal 1, 6; 118, 29-30; 138, 24; Sab 5, 6-7 ... 1 Q S III, 13 - IV, 26.

también el camino que conduce a la Vida que ha seguido durante toda su existencia Petosiris: «Oh vivientes [actualmente en la tierra, y los que están todavía por nacer, que vendréis hacia esta montaña y veréis] esta tumba, venid, [yo] haré que seáis instruidos sobre las voluntades de Dios.

Yo os guiaré hacia la senda de la vida,
El buen camino de aquel que obedece a Dios» [102].

«Si yo he llegado aquí, a la ciudad de eternidad, es que yo he hecho el bien sobre la tierra, y que mi corazón se complace en el camino de Dios, desde mi infancia hasta este día» [103], véase Mc 10, 20.

Los textos de Petosiris son claros: escoger el camino de Dios y mantenerse en él con perseverancia, es escoger la vía de Vida, la que conduce a la ciudad de eternidad (la morada de los bienaventurados). Los Textos de las Pirámides mencionan a menudo la existencia de una puerta o de una doble puerta, que protege la mansión de los dioses de toda intrusión malévola *.

He aquí una descripción: «Plegaria: Es agradable a la vista, es reconfortante oír que Osiris está en la puerta de los dioses (...). Él (su santuario) abre para ti las dobles puertas del Cielo, abre para ti las dobles puertas del firmamento (?) Hace para ti un camino a fin de que tú puedas entrar y estar entre los dioses; tú vivirás bajo tu forma de pájaro (de Ba, una de las partes del alma)» (Pyr 1943 a-1 — 1943 b + 1).

Encontramos de nuevo los tres temas mayores evocados en Mt 7, 13-14: la puerta, el camino, la vida.

La puerta (las puertas) separa el mundo terrenal del celestial [104]. En las tumbas o las salas funerarias de los templos, como la sala 25 del templo de Medinet Habu, está representada una falsa puerta sobre la pared del fondo; por esta puerta el difunto alcanza el mundo de los muertos. Osiris está en la puerta de los dioses, aunque su presencia no está claramente explicitada, pero resulta tranquilizadora para el difunto. Es probable que Osiris aparezca aquí como el protector del difunto, el punto de unión entre el mundo de los hombres y el de los dioses, pues Él solo entre los dioses vivió la experiencia de la muerte y de la resurrección.

Gracias a Él el rey, y más tarde cualquier hombre, puede a su vez resucitar. En este contexto las palabras de Jesús: «Yo soy la puerta.

El pequeño tratado moral conocido bajo el nombre de las *Dos Vías*, es de origen judío y fue escrito primitivamente en arameo; es desconocido para nosotros que poseemos solamente una versión griega, recuperada en la *Didache* y con ciertas interpolaciones cristianas, y una traducción latina (a partir del griego), que nos ha llegado bajo el título de *Doctrina de los Apóstoles*. Se pueden descubrir ecos del *Tratado de las Dos Vías* en la tradición judía, pero estos ecos son particularmente numerosos en los *Testamentos de los XII Patriarcas*.

V. Boismard, M. E. y Benoit, P., *Synopse des Quatre Evangiles*, París, 1972, t. 2, p. 133 ss.

* Pyr. 655 b: «Tú te encuentras en las puertas que mantienen al pueblo alejado.»

El que entra por mí será salvo; entrará y saldrá y encontrará pasto» (Jn 10, 9), conservan todo su valor para un egipcio.

La ciudad de eternidad, morada de los bienaventurados, según Petosiris, está bosquejada en algunos textos de las Pirámides *. La imagen no está muy alejada de la de la Jerusalén celeste, en particular en el pasaje siguiente: «Felices los que lavan sus vestiduras para que les pertenezca el derecho sobre el árbol de la vida y puedan entrar por las puertas en la ciudad. Afuera los perros, y los hechiceros, y los fornicarios, y los homicidas, y los idólatras y todo el que ama y obra la mentira» (Ap 22, 11 s).

El segundo versículo, antitético al primero, permite confeccionar una lista por exclusión de los que son admitidos en «La Ciudad» protegida del mundo exterior y de las gentes excluidas.

Los escogidos se someten a dos ritos: el primero, de pureza ** es al mismo tiempo iniciático, porque permite acceder al segundo: disponer del árbol de vida. La visión egipcia de la mansión de los muertos no difiere fundamentalmente de la escena descrita por el Apocalipsis: las abluciones rituales se multiplican, el difunto reviste nuevos vestidos, penetra en el mundo de los muertos por una puerta (o varias sucesivas), y finalmente come del árbol de vida (Pyr 1216) o recibe el agua y la brisa del sicomoro.

2. *ANTES DE QUE VENGA LA HORA*

Numerosas advertencias se presentan una a una en el curso de los evangelios para incitar a los cristianos a estar a punto para la hora del juicio (o la de la parusía), que se abalanzará sobre el mundo cuando nadie se lo espere. El suceso será anunciado, según los evangelios sinópticos, por fenómenos cósmicos impresionantes, que acompañarán la venida del Hijo del Hombre. Por otro lado se vuelven a encontrar estos fenómenos, como lo muestra el cuadro sinóptico adjunto, en las últimas y graves etapas del N. T., como la muerte de Jesús, el fin de los tiempos, la venida del Hijo del Hombre. No son solamente los sucesos cósmicos citados por los evangelios, sino que se distinguen de los otros por la pluralidad de los fenómenos empleados y su carácter nefasto.

Estos fenómenos indican la intervención de la divinidad en el mundo, y generalmente su reprobación de la actitud de los hombres. Los ejemplos abundan en A. T., y la mayor parte de los pasajes neotestamen-

* Pyr. 514 d: «X ha construido una ciudad divina según su propio mérito.» (El rey difunto en tanto jefe de los difuntos ha construido una ciudad real y divina para él, al igual que habría construido una ciudad en la tierra).

** *La Vulgata* dice: «(Los que lavan sus vestidos) en la sangre del Cordero.»

tarios citados tienen su pareja más o menos gemela en los escritos veterotestamentarios puesto que en ellos se inspiran.

Algunos tienen un carácter profundamente violento, como los que citan en Is 13, 10 y Is 34, 4 *, en donde se esboza la anticreación, el retorno al caos primitivo.

Estos fenómenos afectan esencialmente a los astros (sol, luna, estrellas) y en segundo lugar a los cielos. Pues afectan a todo lo que está separado de la tierra y pertenece al mundo divino. (Ver cuadro pp. 156-157.)

Un lugar particularmente importante ocupa la descripción de catástrofes cósmicas en el libro del Apocalipsis, capítulos 6, 8 y 9.

El capítulo 6 evoca una serie de calamidades, la de los sellos infligidos a los israelitas incrédulos, mientras que en el capítulo 8 las trompetas azotan al mundo pagano.

Estos cataclismos, indiscutiblemente escatológicos, preceden a la caída de Babilonia, a la cual sucede el juicio y la descripción de la Jerusalén futura.

No hay que olvidar la fuerte influencia veterotestamentaria sobre los escritos citados, y es interesante para nuestro propósito estudiar cómo estos fenómenos pueden inscribirse en una perspectiva egipcia.

El sol y la luna son, según la mitología egipcia, los ojos de Horus, el halcón celeste, pero el mito concierne también a Horus hijo de Osiris que, durante su conflicto con Seth, pierde temporalmente un ojo. La luna menguante es considerada entonces como el ojo enfermo de Horus. La roca lunar corresponde en este momento al jaspe rojo, es decir al ojo ensangrentado de Horus que manifiesta la luna en su ocaso [105] (luna rojiza). Es la etapa descrita por los sinópticos, «la luna no dará su esplendor», y más brutalmente por los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis: «la luna estará como ensangrentada». La sangrienta imagen se vuelve a emplear en Ap 11, 6, en donde la alusión a las diez plagas de Egipto es evidente **.

El sol se oscurece, como cuando es atacado por nubes y tormentas, que son manifestaciones de Seth [106]. La amplitud cósmica y mitológica es aquí más amplia; es la lucha de la luz contra las tinieblas de la creación, contra las fuerzas del caos, del bien contra el mal, según creencia de la época ptolemaica.

* Is 13, 10 «y el sol se oscurecerá desde su aurora y la luna no dará más su luz». Is 34, 4 «y todas las estrellas caerán».

** En términos mágicos, el color de la sangre significa la derrota.
Así Horus, hijo de Panishi, enfrentado a tres magos etíopes enemigos de Egipto, conviene con su madre: «Si soy vencido, cuando comieres o bebieres, el agua se volverá color de sangre delante de ti, las provisiones tomarán color de sangre delante de ti, el cielo aparecerá color de sangre delante de ti.» La gravedad de una eventual derrota y las consecuencias del combate, se pueden juzgar por las repercusiones que tendrán sobre el cosmos (Cielo).
MASPERO, G., *Les Contes de l'Egypte Ancienne*, 4.ª edición, París, 1911.

Temas	*Mt*	*Mc*	*Lc*	*Act*	*Ap*	*Egipto* CUENTO PROFÉTICO
SOL	24, 29. Se oscurecerá.	13, 24. Se oscurecerá.	21, 25. Señales en el sol. 23,45. La hora sexta las tinieblas cubrieron la tierra, oscurecióse el sol.	2, 20. El sol se tornará tinieblas.	6, 12. Se volvió negro. 8, 12. Fue herida la tercera parte del sol. 9, 2. Subió del pozo humo..., se oscureció el sol y el aire.	25. En tinieblas, no brillará más (las nubes lo oscurecerán). 52. El sol se apartará de los hombres, se levantará puntualmente (pero no brillará más).
LUNA	24, 29. No dará su luz = Is 13, 10.	13, 25. No dará su resplandor.	21, 25. Señales en la luna.	2, 20. La luna sangra (antes de que llegue el día del Señor).	6, 12. Como sangre. 8, 12. Fue herida la tercera parte de la luna.	
ASTROS	24, 29. Caerán del cielo.	13, 25. Caerán del cielo.	21, 25. Señales en las estrellas.		6, 13. Las estrellas cayeron sobre la tierra. 8, 10. Cayó del cielo un astro grande, ardiendo como una tea. 8, 12. Fue herida la tercera parte de las estrellas. 9, 1. Una estrella que caía del cielo sobre la tierra.	

Los cielos	24, 29. Los poderes de los cielos se conmoverán.	13, 25. Los poderes de los cielos se conmoverán.	21, 26. Los poderes de los cielos se conmoverán.		6, 14. El cielo se enrolló. Véase Is 34, 4.	29. El cielo no pertenecerá más a un viento único.
			21, 11. Grandes señales en el cielo.			
Tierra	27, 51. Tembló la tierra.		21, 11. Terremotos.		6, 12. Terremoto. 11, 13. Se produjo un gran terremoto, y vino al suelo la décima parte de la ciudad. 11, 19. Se abrió el Templo de Dios que está en el cielo..., y un temblor.	
Otros elementos	27, 52. Se hendieron las rocas.		21, 11. Espantos.	6, 14. Todo monte e isla fueron removidos de su lugar.		
			21, 25. Perturbación (bramidos del mar y agitación de las olas).		14, 2. Y a una voz del cielo, como voz de grandes aguas, como voz de gran trueno.	
					11, 6a. Ellos tienen poder de cerrar el cielo para que la lluvia no caiga.	27. Los ríos secos. Lamentaciones de Ipuer.
					11, 6b. Ellos tienen poder sobre las aguas para tornarlas en sangre.	El río está ensangrentado.

Temas	*Neferti*	*Ipuer*	*Oráculo del alfarero*	*Crónica demótica Profecía del cordero*	*Mt*	*Mc*	*Lc*	*Ap y otros escritos del N.T.*
I Desórdenes de la naturaleza.	El disco solar no brillará más (las nubes lo oscurecerán).		El sol se oscurecerá.		24, 29. El sol se oscurecerá. Is 13, 10.	13,24. El sol se oscurecerá. Is 13, 10.	21, 25. Habrá señales en el sol.	Act 2, 20. El sol se tornará tinieblas. Ap. 6. 12. El sol se volverá negro. Ap. 8,12. Fue herida la tercera parte del sol.
	Los ríos están secos. El país arruinado.	El río ensangrentado.	A causa de la insuficiencia del Nilo la tierra, estéril, será abandonada.					Ap. 11, 6. Ellos tienen poder de cerrar el cielo para que la lluvia no caiga los días de su ministerio profético y tienen poder sobre las aguas, para tornarlas en sangre, y para herir la tierra con todo género de plagas.
	El cielo no pertenecerá más a un viento único.				24, 29. Los poderes de los cielos se conmoveran.	13, 26. Los poderes de los cielos se conmoverán.	21, 26. Los poderes del cielo se conmoverán. 21, 11. Habrá prodigios espantosos y grandes señales en el cielo.	Ap 6, 14. El cielo se enrolló.

II Ocupación del país por los extranjeros.	**Los enemigos han hecho su aparición** por el flanco este, los asiáticos llegan a Egipto.		**Descenderá de Siria un rey odioso** para todos los hombres.				21, 20. Cuando viereis a Jerusalén cercada por los ejércitos, entended que se aproxima su desolación.*	Ap 20, 7-9. Satanás saldrá a extraviar a las naciones que moran en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y a Magog y reunirlos para la guerra, cuyo ejército será como las arenas del mar. Subirán sobre la anchura de la tierra y cercarán el campamento de los santos y la ciudad amada.[3]
JOSEFO *C. Ap. I*, 241-247.		La tierra roja[1] se ha desparramado a través de todo el país (...) el pueblo extranjero venido del exterior ha penetrado en Egipto.		IV 20, 21. Los que vendrán después de él, los Medas (...), son las naciones extranjeras. VI 15. Los extranjeros vendrán a Egipto para gobernar después de vosotros.			21, 24. Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos entre todas las naciones y Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones.*	
							19, 43. Días vendrán sobre ti y te rodearán de trincheras tus enemigos, y te estrecharán por todas partes.[2]*	
	Este país estará en agitación.				24,7. Se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino.*	13, 8. Se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino.*	21,10. Se levantarán pueblos contra pueblos, reino contra reino.	

Temas	*Neferti*	*Ipuer*	*Oráculo del alfarero*	*Crónica demótica Profecía del cordero*	*Mt*	*Mc*	*Lc*	*Ap y otros escritos del N.T.*
III Desórdenes en las costumbres y el orden social. JOSEFO *C. Ap. I*, 239-240., 233.	No se harán ceremonias fúnebres.	Muchos muertos serán enterrados en el río.	Se enterrará a las gentes en el fango húmedo, un olor nauseabundo de los insepultos se levantará contra la ciudad.					Ap 11, 9. Los pueblos, las tribus, las lenguas y las naciones verán sus cuerpos... y no permitirán que sus cuerpos sean puestos en el sepulcro.
	Se arrebatan a un hombre sus bienes para darlos al extranjero.	[Los extranjeros se han convertido en egipcios].			21, 24. Os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que rinda sus frutos.**			
	El grande será humillado en el país que le ha visto nacer.				23, 12. El que se ensalzare será humillado, y el que se humillare será ensalzado.**		9, 48b. El menor de entre todos vosotros ése será el más grande.** 14, 11; 18, 14. El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado.	

	Se saludará a quien antes os saludaba.	**Los humildes que nada poseían, aho**ra tienen tesoros; el potentado los elogia.[4]			1, 52. Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos.
	Te muestro al humilde [puesto ahora] por encima del potentado.	Los pobres son ricos, los ricos nada poseen.			
			19, 30. Muchos de los primeros serán los últimos, y de los últimos primeros.[5] *	10, 31. Muchos de los primeros serán últimos, y los últimos serán primeros.*	13, 30. Los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos.*
JOSEFO *C. Ap. I*, 249.[6]	Los pequeños comerán los panes de la proposición.		12, 4. ¿Cómo (David) entró en la casa de Dios y comió los panes de la proposición, a pesar de que no estaba permitido comerlos (...) sino solamente a los sacerdotes?	2, 26. ¿Cómo entró en la casa de Dios (...) y comió los panes de la proposición, que sólo pueden comer los sacerdotes?	6, 4. ¿Cómo entró en la casa de Dios y, tomando los panes de la proposición, comió y repartió entre sus compañeros, siendo así que sólo está permitido comerlos a los sacerdotes.

Temas	Neferti	Ipuer	Oráculo del alfarero	Crónica demótica Profecía del cordero	Mt	Mc	Lc	Ap y otros escritos del N.T.
	Los servidores serán exaltados.				23, 11. El mayor entre vosotros será vuestro servidor.*	10, 43b. Si alguno de vosotros quiere ser grande, sea vuestro servidor.*	1, 52. Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. Job 12, 19.	
		Aquel que no tenía criados, posee ahora sirvientes, el administrador transporta ahora él mismo su carga.			24, 45-47. ¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente a quien constituyó su amo sobre la servidumbre para darles provisiones a su tiempo? Dichoso el siervo aquel a quien, al venir su amo, hallare que hace así. En verdad os digo que le pondrá sobre toda su hacienda.*		12, 42-44. ¿Quién es, pues, el administrador fiel, prudente a quien nombra el amo sobre su servidumbre para distribuirle la ración de trigo a su tiempo? Dichoso ese siervo a quien el amo, al llegar, le hallare haciendo así. En verdad os digo que le pondrá sobre todos sus bienes.*	

		Los esclavos llevan joyas preciosas mientras que los dueños de la casa dicen «si al menos tuviésemos algo que comer».[7]	Los esclavos serán liberados y sus dueños pedirán limosna.	[VI, 17. Los jóvenes encontrarán pan para comer.]			[16, 25. Acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú, eres atormentado.**]	
IV Miseria y ruina.	Se pedirá el pan con la sangre.		Los hombres lucharán a causa de la falta de alimento.	La desgracia es grande en Egipto.	24, 7b. Habrá hambres.*	13, 8b. Habrá hambres*.	21, 11. Habrá hambres.*	Ap 18,8. Por eso vendrán un día sus plagas, la mortandad, el duelo y el hambre. Is 47, 9.
Josefo *C. Ap. I*, 248-249.		No se encuentra fruto alguno, ni hierba para los pájaros, se roban los restos de alimentos de la boca de los cerdos y ya no se dice como antes: «Es mejor que te lo comas tú que yo», pues hay mucha hambre.					15, 16.17. Deseaba llenar su estómago de las algarrobas que comían los puercos (...) y yo aquí me muero de hambre.**	

Temas	*Neferti*	*Ipuer*	*Oráculo del alfarero*	*Crónica demótica* *Profecía del cordero*	*Mt*	*Mc*	*Lc*	*Ap y otros escritos del N.T.*
		La peste gana todo el país, la sangre está en todas partes.					21, 11. Habrá en diversos lugares hambres y pestes (loimoi).*	Ap 18, 8. La mortandad (thanathos), el duelo y el hambre.
								Ap 6, 8b. Les fue dado poder sobre la cuarta parte de la tierra para matar por la espada y con el hambre, y con la peste (thanathos) y con las fieras de la tierra. Ez 14, 21.
								Ap 8, 7. Hubo granizo y fuego mezclado con sangre, que fue arrojado sobre la tierra, Éx 9, 24; Jn 3, 4
	La risa será amarga.	La risa ha desaparecido, no se ríe más. La tristeza y las lamentaciones ganan todo el país.		IV, 22. Nuestros lagos e islas están llenos de lágrimas.	8, 12. Habrá llanto y crujir de dientes.[8]**		6, 25. ¡Ay de vosotros los que ahora reís porque gemiréis y lloraréis. **13, 28. Allí habrá llanto y crujir de dientes.***	Jn 16, 20. En verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis.

Ningún ojo llorará por el país.	**El Delta llora.**	**[La ciudad (...) será devastada de la misma manera que mi horno.]**	*** Llora Heliópolis de Occidente, llora Hermópolis, llora Tebas.**	**24, 30 Se lamentarán todas las tribus de la tierra. Is 34, 4.***		19, 41. Así que estuvo cerca, al ver la ciudad, Jesús lloró sobre ella.*	Ap 18, 9. Llorarán y por ella se herirán los reyes de la tierra que con ella fornicaban y se entregaban al lujo.[9]
							Ap. 18, 11 llorarán y se lamentarán los mercaderes de la tierra.
[No se llora más a causa de la muerte.][10]	Grandes y pequeños dicen quisiera estar muerto, los niños dicen: Ah si no nos hubieran llamado a la vida.			26, 24. [mejor le fuera a ése (Judas) no haber nacido.]	4, 21. [Mejor le fuera a ése no haber nacido.]		Ap 9, 6. Los hombres buscarán en aquellos días la muerte (Job 3, 21), y no la hallarán, y desearán morir y la muerte huirá de ellos.
Un pájaro de origen extranjero pondrá sus huevos en la zona pantanosa del Delta después de haber construido su nido cerca de los hombres, los cuales nada harán para impedírselo; tanta es su desolación.[11]	Los hombres serán semejantes a los pájaros Gem,[12] la suciedad está en el país, no queda nadie en este tiempo que pueda llevar vestidos blancos.						Ap 18, 2. La gran Babilonia quedó convertida morada de demonios y guarida de todo espíritu inmundo, y albergue de toda ave inmunda y abominable.[13] Is 13, 21-22; 34, 11-14.

Temas	*Neferti*	*Ipuer*	*Oráculo del alfarero*	*Crónica demótica Profecía del cordero*	*Mt*	*Mc*	*Lc*	*Ap y otros escritos del N.T.*
V Disensiones familiares y asesinatos. JOSEFO *C. Ap I*, 237-238.	Cada cual pensará solo en sí mismo.		Cada cual se lamentará de sus propios males.					Jn 16, 20. Lloraréis y os lamentaréis.*
	El hijo aparece como enemigo, el hermano como adversario. Un hombre asesina *a su padre.*	El hombre ve en su hijo a un enemigo. Un hombre mata a su hermano de la misma madre. Un *hombre será asesinado* al lado de su hermano.	Habrá guerras y *muertes que harán* perecer a hermanos y esposas.		10, 21. El hermano entregará al hermano a la muerte, el padre al hijo, y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte.*	13, 12. El hermano entregará a la muerte al hermano, y el padre al hijo y se levantarán los hijos contra los padres y les darán muerte.	21, 16. Seréis entregados aun por los padres, por los hermanos, por los parientes y por los amigos, y harán morir a muchos de vosotros.*	
		Cuando tres hombres están en un mismo camino, quedan sólo dos. La multitud mata a la minoría.			24, 10b. Unos a otros se harán traición y se aborrecerán.*		17, 28. [Alusión a Sodoma.]	

			El padre arrancará el marido a su hija, se unirá a su propia madre.		10, 35. He venido a separar al hombre de su padre, y a la hja de su madre, y a la nuera de su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa (Mt 7, 6).***		
VI Exilio de los dioses. JOSEFO *C. Ap I*, 239-249.	El nomo heliopolitano cesará de ser el país cuna de todos los dioses.	El sabio dice..., si supieran dónde se encuentran los dioses, yo podría darles ofrendas.	Agatos Daimon abandonará la ciudad recientemente construida; Agatos Daimon y Menfis irán hacia Menfis.	* La capilla de los dioses de Egipto será transportada a Nínive.	[24, 37. Como en los días de Noé, así será la aparición del Hijo del Hombre.][14]*		[17, 26. Como sucedió en los días de Noé, así será en los días del Hijo del Hombre.]* [17, 28. Lo mismo en los días de Lot.]*

Temas	Neferti	Ipuer	Oráculo del alfarero	Crónica demótica Profecía del cordero	Mt	Mc	Lc	Ap y otros escritos del N.T.
VII Llegada de un Rey Salvador.	He aquí que un rey llamado Ameni vendrá del Sur.	[El profeta pone al corriente de esta situación al rey propablemente para actuar.]	El rey benefactor vendrá del sol dispensador de dones.	II, 9. El jefe que está en Egipto romperá la cerradura (de la cautividad) para abrirla. * Pero el Cordero pondrá fin a todo mal.			1, 32. Él será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre.	Ap 21,5. Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas las cosas.
	El Hijo del Hombre será famoso por toda la eternidad.				24, 30b. Las tribus verán al Hijo del Hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria.*	13, 26. Se verá al Hijo del Hombre venir en las nubes (Dn 7, 13) con gran poder y gloria.*	21, 27. Verán venir al hijo del hombre en una nube (Dn 7, 13) con gran poder y majestad.*	Ap 1, 7. Ved que viene en las nubes del cielo, y todos los ojos le verán.
	Que se alegre el que (esto) vea y se encuentre al servicio del rey.			III, 1. Alégrate profeta..., pues un rey ha aparecido.			19, 37. La muchedumbre de los discípulos [comenzó] a alabar alegre a Dios (...) diciendo: «Bendito (...) el Rey».*	Jn 16, 22. De nuevo os veré, y se alegrará vuestro corazón.*

[...] Pasajes cuyo sentido no es exactamente el mismo que sus paralelos.
* Perícopas que anuncian, describen o bien la Parusía o bien el Juicio.
** Perícopas a propósito de las retribuciones futuras.
*** Perícopas sobre las exigencias de Jesús a causa del Reino.

NOTAS DEL CUADRO SINÓPTICO

1. La tierra roja, es decir el extranjero, por oposición a la tierra negra, Egipto.

2 Situación muy cercana a JOSEFO, *Contra Apion* I, 243: «Alrededor de 200.000 pastores, llenos de alegría, se apresuraron a ponerse en marcha todos a la vez, y poco después llegaron a Avaris. El rey de Egipto, Amenofis, ante la noticia de su invasión, no se turbó lo más mínimo, pues se acordó de la Predicción de Amenofis, hijo de Paapis» y a JOSEFO, *Contra Apion* I, 247 (El rey de Etiopía acoge al rey de Egipto y a su ejército) «haciendo acampar un ejército etiópico en las fronteras de Egipto para proteger al rey Amenofis y a los suyos».

Las buenas intenciones del rey de Etiopía parecen un poco sospechosas; colegimos que muchos extranjeros han invadido el país y que otros están agrupados en las fronteras; la desolación (C. Ap. I, 248) se cierne sobre el territorio, según la predicción de Amenofis, hijo de Paapis (véase Lc 21, 20).

3. Ez 38, 39 anuncia el ataque final de Gog, rey de Magog, contra un Israel restaurado. Las tradiciones judías dan una gran importaicia a Gog y a Magog, símbolo de los pueblos que atacaron a Israel, antes, durante o inmediatamente después de la era mesiánica (nota de la TOB).

4. La imagen del pobre que aventaja al rico no es únicamente negativa en Egipto. Por el contrario el pobre encarna algunas veces al justo que será recompensado por la divinidad suprema:

«He aquí que Amón se transforma en Visir para
Poner en libertad al pobre.
He aquí que el pobre es justificado.
El pobre aventaja al rico.» (*Papiro Anastasi* II, 9.)

Traducción: BARUCQ, A. y DAUMAS, F., *Hymnes et Prières de l'Egypte ancienne,* París, 1980, p. 254.

5. «El que era el último es ahora el primero» se dice a propósito del poder del rey en el Imperio Nuevo. V. BLUMENTHAL, *Königtum,* G. 6.71.

6. JOSEFO, *Contra Apion* I, 249.

«Ellos (los invasores extranjeros) no cesaban de utilizar los santuarios como cocinas para cocer a los animales sagrados que se adoraban.»

7. Según el cuento de *Setme II,* en el Amentit (estancia de los muertos), al pobre se le confieren vestidos de rico porque su vida fue la de un justo, mientras que al rico cuya vida estaba llena de fechorías se le somete a tortura.

8. Este versículo resume el castigo reservado a los impíos y puede compararse a la descripción que se hace del Amentit en el cuento de *Setme II.*

9. «Según Ap 18 las lamentaciones forman parte del juicio divino, que debe llevarse a cabo sobre la culpable Babilonia (es decir Roma y no la asiática o la egipcia), y por la que toda la humanidad es castigada ya que ha participado en su magnificencia...» (BULTMANN, TWNT VI, 43).

STÄHLIN, TWNT III, 850, hace notar que las lamentaciones de los reyes, mercaderes y marinos se refieren tanto a su propia suerte como a la de Babilonia.

10. «Ya no se llora más a causa de la muerte, no se duerme más con hambre, a causa de la muerte.» El contexto es el de una indiferencia general, puesto que la desdicha ha caído sobre el país.

LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'époque pharaonique*, p. 101, nota 35, da la interpretación siguiente: «ya no más plañideras en los entierros, ya no más gentes que ayunan en señal de duelo».

11. La metáfora se aplica a los invasores de Asia que se instalarán cerca de las ciudades egipcias y contra los cuales los míseros egipcios nada pueden hacer.

Los extranjeros son por lo general considerados por los egipcios como sucios e impuros. Las invectivas se reservan casi siempre a los etíopes.

12. Una clase de garza que debía aparecer como algo sucio.

13. Dt 14, 12-19: «He aquí las aves que no comeréis: el buitre, el milano (...). Tendréis también por inmundo todo insecto alado; no lo comeréis.»

Estas tres últimas notas tienen en común el utilizar la imagen del pájaro para expresar la idea de suciedad, asociada a la de impureza religiosa.

14. El diluvio fue precedido de una época de impiedad y de incredulidad, la alusión a Noé es clara, los hombres han abandonado a Dios.

Es normal que los textos proféticos egipcios mayores subrayen el fenómeno; el caos terrestre y las perturbaciones celestes son indisociables; es la victoria temporal de Seth sobre el mundo creado y el debilitamiento del dios supremo.

Resulta sintomático para un egipcio que el marco en el que el evangelio de Mateo coloca la muerte de Jesús coincida con el escenario de los sucesos apocalípticos que preceden al Juicio y la Parusía. El advenimiento del rey en Egipto ocurre a la salida del sol, su muerte violenta está presidida también por este astro. La humanidad entera no puede hacer otra cosa que temblar de espanto, Seth el enemigo de Osiris y de Horus es el vencedor.

Si vamos más lejos de la simple descripción de los fenómenos cósmicos para constatar las desgracias que se ciernen sobre la Humanidad en la literatura profética egipcia, podemos establecer el siguiente cuadro *. (Ver pp. 158-169.)

Los textos egipcios, estudiados en lectura continua y ordenada, nos han servido de hilo conductor para la elaboración del cuadro sinóptico.

* Su boceto nos viene dado, por lo que concierne a Egipto, por DUNAND, F., L'Oracle du Potier et la formation de l'Apocalyptique en Egypte, *l'Apocalyptique, Etudes d'histoire des Religions N.° 3*, París, 1977, pp. 48-49.

Por lo que se refiere a las perícopas neotestamentarias escogidas, se subdividen esencialmente en tres grupos *, cuyo denominador común es la inminencia del Reino de Dios y la venida final del Hijo del Hombre. Estos grupos corresponden quizás a tres etapas dentro de las modalidades y el momento del establecimiento del Reino de Dios.

El primeró (*) reagruparía los pasajes de la «primavera galilea», es decir el inicio de la misión de Jesús, en la que Él cree que esta generación verá todavía el Reino de Dios (Véase Mt. 16, 28; Mc 9, 1; Lc 9, 27).

El segundo grupo de perícopas (**) corresponde a la misión de Jesús, en una época en que las garantías de retribución prometidas a los justos se sitúan de forma incierta en un tiempo corto (esta generación) o en un tiempo largo, la perspectiva escatológica (parusía, juicio, más allá).

En cuanto al tercer grupo (***), pertenecería de lleno a los tiempos en que Jesús experimenta ya el fracaso de su misión. Correspondería, pues, al anuncio de las dificultades, los sufrimientos a soportar hasta el día de la venida del Hijo del Hombre, cuando finalmente serán recomendados aquellos que a pesar de los tormentos permanecieron fieles a la enseñanza de Jesús, mientras que son castigados todos los demás. Es el sentido de los pasajes citados del Apocalipsis.

Entre las obras egipcias consideradas, solamente tres: La Profecía de Neferty, llamada también el Cuento Profético [107], Las Lamentaciones de Ipuer [108] y el Oráculo del Alfarero [109], son suficientemente completas y explicativas para ser objeto de un estudio en paralelo individual. La Crónica Demótica [110] es un oscuro escrito difícilmente comprensible; La Profecía del Cordero [111] nos ha llegado truncada en su inicio; en cuanto a la Profecía de Maneton [112], que nos hace llegar Flavio Josefo, es objeto de refutación y no puede ser utilizada como fuente de primera mano; la transcribimos en exergo para sacar a colación sus temas mayores que son los que nos interesan aquí.

Es notable la ausencia de trastornos de las costumbres y del orden social en la Profecía del Cordero, así como las disensiones filiales y homicidios en la Crónica Demótica.

Existe una especie de cañamazo general en los escritos apocalípticos egipcios: la ocupación del país por los extranjeros y sus consecuencias, la ruina y la miseria del país, que provocan la espera de la venida de un soberano salvador, que restablecerá la paz, la prosperidad y el orden en Egipto.

El punto III que describe cambios brutales en las costumbres y el orden social, es visto en la literatura egipcia como un mundo al revés, en el que reina la anarquía más completa, que se opone al orden instaurado por los dioses (Maat). Es la inversión de los roles sociales, atribui-

* Las que no pueden ser exactamente clasificadas en uno de estos grupos son objeto de un comentario especial justificativo en las páginas siguientes.

dos por los dioses [113], y de los privilegios asignados, como los reservados a los sacerdotes de comer los panes de proposición; es la transgresión a los primeros deberes sociales y religiosos al mismo tiempo, el de enterrar con todo el ceremonial necesario a los muertos, a fin de que puedan vivir en el más allá.

Solamente el libro del Apocalipsis (11, 9) se inscribe en la misma perspectiva de victoria (momentánea) de las fuerzas del caos (de la Bestia), mientras que los otros escritos neotestamentarios revuelven el orden establecido para ensalzar el nuevo estado de cosas.

El cambio radical de las costumbres y del orden social no podía desembocar más que en la miseria y la consiguiente ruina.

En cuanto a las desgracias y penas que asolan al hombre que se aleja de Dios, toman cuerpo en la parábola del Hijo Pródigo (Lc 15, 11-32).

La miseria será tal que no quedará a los hombres otra cosa sino llorar por su suerte (actitud que Jesús anticipa llorando por Jerusalén) y desear su propia muerte o más todavía, no haber nacido.

Ya que se considera que lleva sobre su persona todo el peso de los pecados de su generación y de las futuras, de los que la traición es el símbolo, Mateo y Marcos escriben a propósito de Judas: «Más hubiera valido a este hombre el no haber nacido.» Así pues, Judas juega el papel de detonador de todos los sucesos apocalípticos por venir que destrozarán las familias.

Si en todos los escritos estudiados en paralelo los desórdenes se parecen un poco, sus relecturas teológicas difieren: en Egipto, tienen como consecuencia hacer huir a los dioses del país, en sentido propio (como en la Profecía del Cordero), o en sentido figurado (cuando el servicio del culto no está asegurado en el templo, los dioses lo abandonan), mientras que en el N. T., al igual que en el A. T., son los hombres los que se alejan de Dios *.

De hecho la distinción es sutil y no altera el fondo, puesto que ambas manifestaciones engendran un mismo resultado: la ruptura entre el mundo divino y los hombres.

Sólo queda el desear la llegada de un Salvador que restablecerá el orden divino y reconciliará a los hombres con la divinidad. Es la espera política y religiosa egipcia, es la esperanza neotestamentaria.

Podemos ver que los movimientos apocalípticos dan lugar al desarrollo de un cierto número de temas cuya especificidad está por verificar con la ayuda de los textos de la literatura del Próximo Oriente antiguo.

Se habrá observado que un mismo tema puede ser utilizado de dos

* Jue 2, 12; 1 Sam 8, 8; 12, 10; 1 Re 9, 9; 11, 33; Jer 1, 16; 2, 13; V. Heb 10, 25.
Paradójicamente el judío ruega que Dios no le abandone: 1 Re 8, 57; Sal 27, 9; 38, 22; 119,8;
Jesús grita en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» Mt 27, 46; Mc 15, 34.

formas radicalmente opuestas: el fenómeno, o es magnificado, o es desprestigiado (por ejemplo, la exaltación de los servidores). Estas dos actitudes parten, por tanto, de una idea inicial común: el cambio radical del estado de cosas precedente.

El balance del cuadro es muy interesante, pone de relieve las analogías, las concomitancias entre dos literaturas, y se inserta, al menos, en lo que se llama corrientemente la «praeparatio evangelica».

3. *EL JUICIO FINAL*

Después del anuncio de los signos precursores, todos ellos espantosos, llega por fin el gran día, el del juicio, cuyo relato reúne en un fresco grandioso los sucesos escatológicos descritos por Mateo (Mt 25, 31-46):

«[31] Cuando venga el Hijo del hombre en su gloria y todos los ángeles con Él, se sentará sobre su trono de gloria, [32] y se reunirán delante de Él todas las naciones, y separará a los unos de los otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos, [33] y colocará las ovejas a su derecha y los cabritos a la izquierda. [34] Entonces dirá el rey a los de su derecha: «Venid, los benditos de mi Padre, entrad a poseer el reino que os está preparado desde el principio del mundo. [35] Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; fui peregrino y me hospedasteis; [36] estuve desnudo y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí.» [37] Entonces le dirán los justos: «¿Cuándo, Señor, te vimos con hambre y te dimos de comer, con sed y te dimos de beber? [38] ¿Cuándo te vimos peregrino y te recibimos, o desnudo y te vestimos? [39] ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel y te visitamos?» [40] El Rey les responderá: "En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos, los más pequeños, a mí lo hicisteis.» [41] Entonces dirá también a los de la izquierda: «Apartaos de mí, los malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles. [42] Pues tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber; [43] fui peregrino, y no me hospedasteis; estuve desnudo, y no me vestisteis; enfermo y en cárcel, y no me visitasteis." [44] Entonces dirán ellos: «Señor, ¿cuándo te vimos con hambre, o sediento, o desnudo, o enfermo, o en cárcel y no te asistimos?» [45] Entonces les contestará: "En verdad os digo, cuanto no hicisteis a uno de éstos, los más pequeños, a mí dejasteis de hacerlo." [46] E irán éstos al castigo eterno, y los justos a la vida eterna.»

Tres temas principales subtienden la perícopa:

- El universalismo del juicio.

•• La separación de los buenos y los malos.
••• El veredicto como en la parábola de la red (Mt 13, 17-50), hay primero reunión (de todos los hombres) * y después separación **.

Los peces son pescados con red y después clasificados. Hay pues unos criterios para efectuar la selección.

La Pesca entre los egipcios presenta a menudo un carácter religioso, incluso mítico. Si de forma general el pez constituye para los pobres una base alimenticia ***, por otro lado está sometido a numerosos tabúes que imponen una operación de selección antes de cada pesca. Atanasio [114] resume con la frase «el pescado al que algunos consagran altares, otros lo capturan para alimentarse», la ausencia de una ley general concerniente al papel religioso del pez en Egipto [115].

Sin embargo, si se tiene en cuenta solamente el aspecto escatológico del pescado, se comprende que la parábola de Mateo no pierde en nada su simbolismo para un egipcio:

Para renacer, el muerto aspira a transformarse en pez y entra entonces en la estela de Ra, o aparece en los textos como una manifestación del mismísimo Ra. En el momento de su peregrinaje por el océano primordial, el alma puede ver multiplicarse las asechanzas, por lo que los textos de los Sarcófagos (343, 473, 474, 477-480) y el Libro de los Muertos (capítulo 153 A) ponen en guardia contra los peligros que constituyen los pescadores y sus redes. El mito es lo bastante fuerte como para influenciar una representación pictórica en una tumba tebana de la época ramesida, donde en la escena del embalsamamiento del difunto por Anubis, el muerto está representado por un gran pez momificado ****.

El simbolismo se amplifica cuando se sabe que el difunto tiende más y más a asimilarse a Osiris de quien revive la pasión que consiste precisamente en el ahogamiento en el Nilo y la pérdida del falo, arrancado por Tifón (es decir Seth), echado al río y comido por el lepidoto, el pagro o el oxirrenco [116]; de aquí el horror sagrado que inspiran estos peces, que vienen a ser de hecho los enemigos de Osiris y los cómplices de Seth.

Un artículo de Alliot, que trata sobre el rito de la caza con red [117], permite avanzar un paso más en el razonamiento. El mismo instrumento sirve, según él, a partir de la época de las escenas de Edfu, tanto para

* El mismo verbo *sunago*, recoger, reunir, se encuentra en Mt 13, 47 y 25, 32.
** *aphorixo* Mt 13, 49 y 25, 32.
*** Los sacerdotes egipcios no comen pescado.
PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 7.
HERODOTO, II, 37.
**** BRUYERE, B., *L'enseigne de Khabekhnet*, B.I.F.A.O. 28, 1929, pp. 45-47.
Osiris toma la forma del lepidoto en varios emblemas de su culto funerario. El pez tiene en la boca la flor del loto que se abre y es una imagen de Osiris, que desde el fondo de las tinieblas acuáticas coge el pedúnculo de la flor que se abrirá durante el día sobre la superficie del agua.

la caza como la pesca, lo que permite al autor mostrar al final de su artículo que se trata de un mismo rito.

El objeto de la comunicación de Alliot es una ceremonia con vastas redes llenas de animales y hombres cautivos [118], en la que participan personajes divinos. La escena nos llega testimoniada por textos. He aquí el de la pared Este de Edfu:

«Fórmula para tomar los hombres [en la red] [y] poner al «país», con las llanuras y montañas de todas las tierras extranjeras, bajo los pies del rey.

Decir mientras se repele el ataque de los cuatro [pueblos] enemigos [cuyos] nombres están escritos sobre el pecho con tinta reciente, que se pone encima del altar sobre el fuego. Se dice: cuatro veces al alba, dos veces a la (hora) décima del día (girados) hacia (la estatua de) Horus-que-viene-combatiendo: «¡Horus *im(i) sn. (w).t* se levanta contra vosotros! Han sido prendidos (en la red) los "valerosos", los jefes rebeldes, los príncipes de toda la tierra de los asiáticos (y) todos sus mayores, notables, soldados, magos (y) sus magas * (que están) en su casa» [119].

La escena y el texto exponen claramente la victoria final del rey y el aniquilamiento de los enemigos. Pero examinemos las modalidades del rito. Si el texto habla del apresamiento de hombres en la red, la escena muestra un apresamiento en la red de hombres y de animales; algo así como lo que dice el texto de Mt 13, 47: «toda suerte de cosas» (*ek pantos genous synagagouse*).

La jábega egipcia se cierra sobre los enemigos del rey, que son al mismo tiempo los enemigos de los dioses, los «malos», los compañeros de Seth.

Mt 13, 47	*Texto de los Sarcófagos Libro de los Muertos*	*Texto de Edfu*
El Reino de los Cielos	En el mundo de los muertos	Ø
red echada	red echada	red echada
en el mar	en el océano primordial	Ø
recoge peces de toda suerte.	toma los peces (= almas de los malos).	recoge a los hombres y a los animales (= enemigos del rey y de los dioses).

* Es decir los sacerdotes y sacerdotisas.

Los partidarios del rey y las almas de los «justificados» escapan a la pesca o a la caza de los espíritus malos *.

Los prisioneros venidos de los cuatro confines de la tierra ** están entonces bajo el yugo real. Cuatro muñecas (de cera) simbolizan según parece todos los adversarios posibles en cada uno de los «cuatro países extranjeros» y representan cuatro hombres en cuclillas o arrodillados dentro de una red, con los brazos atados detrás de la espalda. Su manipulación desemboca en su destrucción, sobre el fuego de un altar portátil.

La narración nos recuerda la trama del juicio final de Mateo: Todas las naciones se encuentran reunidas delante del Hijo del Hombre (Mt 25, 32), después se hace la separación de los buenos y de los malos (Mt 25, 32) y se castiga a estos últimos con el fuego (Mt 25, 41). Un fuego preparado de antemano para el diablo y sus ángeles como el fuego del altar portátil dispuesto por anticipado por Seth y sus compañeros.

Las divergencias entre las dos escenas estriban en la ausencia de «buenos», de su recompensa y del juicio (aunque esté implícito) en el texto egipcio. Las dos escenas se desarrollan en presencia del mundo divino, los ángeles, en Mt 25, 31 y la asamblea de los dioses en la representación de Edfu.

Volvamos a examinar de forma más precisa las tres operaciones fundamentales del juicio final tal como se describen en los libros neotestamentarios, a saber: la división de los hombres en dos grupos, el castigo para unos, la recompensa para los otros.

Si el evangelio de Mateo no explica los criterios exteriores que permitirán al Hijo del Hombre separar las ovejas de los cabritos, la expresión deja suponer la existencia de marcas exteriores de reconocimiento, como por ejemplo las descritas por el Apocalipsis para los seguidores de Dios: «No dañéis la tierra, ni el mar; ni los árboles, hasta que hayamos marcado con un sello en la frente a los siervos de nuestro Dios.» (Ap 7, 3), o para los adoradores de la Bestia «Si alguien adora la bestia y su imagen y recibe la marca sobre su frente o sobre su mano, éste beberá también vino de la cólera de Dios» (Ap 14, 9, véase también Ap 14, 11; 16, 2; 19, 20; 20,4).

Cada uno lleva, pues, la marca del campo al que pertenece. De la misma forma, según una obra del Imperio Medio, los hombres se dividen en dos facciones, los partidarios de Horus y los partidarios de Seth,

* En las viñetas que acompañan el capítulo 153 del *Libro de los Muertos*, se ven redes para pájaros y jábegas para peces; el muerto «justificado» escapa a la jábega, con la que tres divinidades bajo la apariencia de cinocéfalos, capturan peces, las almas de los malos.

** La cifra cuatro simboliza la tierra entera. Corresponde a la idea de la vuelta completa del horizonte, compuesto por sus cuatro regiones cardinales. Así, en el momento de la coronación real, cuatro pájaros son enviados a los cuatro confines de la tierra.

todos portadores de signos de reconocimiento cuya descripción desgraciadamente se ha perdido [120].

Nos queda no obstante otra indicación, que aunque ritual no es por eso menos el signo de una voluntad feroz de distinguir a los buenos de los malos en Egipto como lo atestigua la inscripción de Edfu, ya citada: los enemigos «cuyos nombres están escritos sobre su pecho con tinta reciente» son echados al infierno. La analogía con la religión egipcia, llega incluso a la definición del lugar asignado a cada grupo.

En un himno del Imperio Nuevo, en el cual Amón juego el papel de juez de muertos, se dice: *Amón juzga la tierra con sus dedos y habla al corazón. Juzga al culpable y le asigna el Este, al justo (le asigna) el Oeste.* La dificultad reside en la traducción de *h'* ḫ(w) por Este, pues la palabra designa el «lugar de castigo de los malos». Pero se sabe que *h'* (w) designa el Este del lenguaje mítico; tras lo cual basta recordar que el egipcio se orienta en relación al Sur para deducir que la derecha es igual a los justos y la izquierda a los culpables [121]. La estela C3 del Louvre corroboraría esta tesis al colocar los justos a la derecha de Osiris *.

En fin, antes que nada es la vida que ha llevado hasta ese momento el candidato al juicio, lo que sirve tanto en Egipto como en el N. T. de criterio para establecer la sentencia. «Él (Horus) da la iniquidad a aquel que la ha practicado y la equidad a aquel que viene con ella» (Libro de los Muertos 17, 64). Es lo mismo que dice Senosiris a su padre Setme:

«Por el contrario, padre mío Setme, a aquel que hace el bien sobre la tierra se le hará el bien en el Amentit, pero a aquel que hace el mal se le hará el mal. Estas cosas han sido establecidas para siempre y no cambian jamás, estas cosas que tú ves en el Hades, y se producen en los 42 nomos donde están los dioses del consejo de Osiris» **.

El mismo principio rige el juicio del capítulo 25 de Mateo y regula el corpus paulino: «Porque todos nosotros hemos de aparecer delante del tribunal de Cristo, para que reciba cada cual el pago de lo hecho, y viva en el cuerpo, en proporción a lo que obró, ya sea bueno, ya sea malo» (2 Cor 5, 10). Así, «... se os condena por lo que habéis hecho en el gran recinto de Ra» (Libro de las Puertas II, 108), es una frase tan significativa para un egipcio como para un cristiano.

Los castigos son diversos y empiezan por el rechazo lejos de la faz

* La estela podría datar de la 12 dinastía ca. 2000 a. J.

MORET, A., La Doctrina de Maat, RdE 4, 1940, 4.

En la *Crónica Demótica*, el conflicto entre Nectanebo II y Tachos «se presenta como el combate de la "derecha" contra la "izquierda", es decir las fuerzas del bien contra las del mal, según la simbología egipcia.»

DUNAND, F., L'oracle du Potier et la formation de l'Apocaliptique en Egypte, *L'Apocaliptique*, Etudes d'Histoire des Religions n.° 3, París, 1977, p. 52, nota 40.

** YOYOTE, J., Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne *in Jugement des Morts*, Sources Orientales 4, París, 1961, pp. 15-81.

divina: «Alejaos lejos de mí, malditos» (Mt 25, 41) clama el Hijo del Hombre a los que están a su izquierda. Idea que desarrolla la segunda epístola a los Tesalonicenses: «(Los que no conocen a Dios y los que no obedecen al Evangelio de Nuestro Señor Jesús) serán castigados a eterna ruina, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder» (2 Tes 1, 9).

De forma semejante, Ra se separará de sus enemigos * que serán privados de la luz del sol ofrecida cotidianamente a los escogidos y sumidos en las tinieblas, aislados de Dios [122]: «no pueden ver con sus ojos, no pueden oír con sus oídos y se matan mutuamente» [123]. Justa compensación puesto que el castigo es proporcional a la actitud adoptada por aquellos a quienes Jesús hablaba en parábolas y que «viendo (ellos) no ven y oyendo no oyen ni entienden» (Mt 13, 13; Mc 4, 12; Lc 8, 10). Los suplicios a los que son entonces sometidos los compañeros de Seth son innumerables y a cual más cruel [124]. Una muestra de ellos nos es ofrecida por el cuento de Setme II [125].

Ninguna descripción del lugar de tormento nos es dada por los escritos neotestamentarios, si no es una alusión en Mc 9, 43-48 y en el Apocalipsis en el que se dice: «El humo de su tormento sube por los siglos de los siglos, y no tienen reposo ni de día ni de noche los que adoran a la bestia y su imagen, los que están marcados por ella» (Ap 14, 11).

Solamente un suplicio es evocado detalladamente, el del fuego asociado algunas veces al azufre (Mt 5, 22; Ap 14, 10; 19, 20; 20, 10; 20, 14.15; 21, 8 ...) y a la sal (Mt 9, 49).

En cuanto a las especulaciones sobre las regiones infernales inflamadas por el fuego, no fueron jamás pintadas con tanto color y fuerza como en el Imperio Nuevo y hasta la época romana.

Un himno de la 18 dinastía dice que Amón «ofrece su brazo a aquel que Él ama y libra su enemigo a la llama» [126].

Las descripciones de los condenados en las llamas son abundantes: son quemados, cocidos **, asados, consumidos por el fuego. Pero el lugar privilegiado de los tormentos sigue siendo el lago de fuego, del que el Libro de las Puertas nos ha dejado las siguientes descripciones: su agua «es de fuego para los pecadores que se han sublevado» (I, 52); «Este lago está lleno de cebada (para los bienaventurados), pero el agua de este lago es de fuego (para los condenados)» (I, 1113 ss).

Así, si el lago es fuente de tormentos para los condenados, para Osiris y sus compañeros es fuente de frescor bienhechora. Esto lo distingue del estanque de fuego *** del Apocalipsis, que designa solamente el lugar

* «Tú no te acercarás a tus enemigos, Ra; tus enemigos, Ra, no se acercarán a ti» (*Libro de las Puertas* III, 73).

** Dentro de grandes marmitas hirvientes. *Textos de los Sarcófagos* IV, 305 b (*Libro de los Muertos* 17, 68) y 323 d: «Jamás caeré dentro de vuestra olla».

*** El estanque de fuego en el *Henoch etíope* 90, 25 corresponde al «fuego de la gehena» de los evangelios sinópticos, y está claramente determinado por el cas-

de castigo definitivo. La analogía permanece no obstante próxima pues, si es verdad que en muchas religiones el infierno es pensado como infierno de fuego, no lo es como lago de fuego.

Los escritos neotestamentarios se muestran, en resumidas cuentas, parcos en la descripción de los castigos infernales mientras que los escritos egipcios nos exponen más los riesgos a que se exponen todos los que se alían con Seth * entre los cuales el más grave de todos es la segunda muerte, que se opone a la segunda vida **, que los escogidos disfrutan junto a Osiris llamado por eso razón «Señor de los Vivientes», título que recuerda la afirmación de los evangelios: «Él (Jesús) no es un dios de muertos sino de vivos» (Mt 22, 32; Mc 12, 27; Lc 20, 38), cuyo valor es francamente escatológico, puesto que se sitúa en el contexto de una discusión sobre la resurrección, lo que los egipcios llamarían «salir a la luz».

En una de las versiones del capítulo 64 de la recensión tebana del Libro de los Muertos, el difunto declara: «Yo soy ayer, yo soy hoy y tengo el poder de nacer una segunda vez» [127], fórmula ternaria, que nos hace pensar en aquella del Apocalipsis «(Yo soy) el que es, y el que era, y el que viene, el Omnipotente» (Ap 1, 8; 1, 4; 4, 8).

En cuanto a la segunda muerte evocada en el Apocalipsis (2, 11; 20, 14) y en los textos egipcios, aunque no se hable explícitamente de primera muerte, que no puede ser otra que la muerte corporal, hay que considerarla en los dos casos como la muerte física definitiva, como el aniquilamiento total.

La segunda vida, la de los escogidos, está en completa oposición con el destino de los condenados. Mientras que los condenados son desnudados, los escogidos son ataviados con vestidos de lino blanco, los hombres condenados sufren hambre y sed, los «justificados» se alimentan de pan y cerveza de eternidad, viven junto a Osiris *** y están sentados en un trono al lado de Dios ****.

---

tigo de Sodoma y la idea de que el Mar Muerto es el lugar de castigo para los demonios y sodomitas.

* Hornung, E., *op. cit.*, insiste sobre el hecho de que no hay que tomar los escritos egipcios por descripciones del infierno, sino más bien como advertencias ante los castigos que podrían acechar a los enemigos de los dioses y del rey.

** Los títulos de los capítulos de la literatura funeraria indican a veces el objeto del texto: «Para vivir después de la muerte en el Bello Occidente.» (*Texto de los Sarcófagos* II, 260 a/b); otras máximas intentan proteger la vida por medios mágicos que está amenazada por la segunda muerte: «Fórmulas para no morir una segunda vez en el imperio de los muertos.»

Libro de los Muertos 175, *Texto de los Sarcófagos* 47 b.

V. también *Libro de los Muertos* 44, 64, 114, 116, 136 a, 137 a.

*** Maspero, G., La Pyramide du roi Ounas, *Recueil de Travaux*, t. VII, p. 202, l. 209.

«Tú te purificas, tus huesos son los dioses y las diosas del Cielo, tú estás al lado del dios, tú estás desatado (?), tú sales hacia tu alma, pues se ha eliminado toda palabra mala inscrita en nombre de Unas.»

**** Maspero, G., La Pyramide du roi Ounas, *Recueil de Travaux*, t. IV, p. 58, l. 494.

La totalidad de estos beneficios se encuentran en el Apocalipsis y accesoriamente en otros escritos neotestamentarios.

La escena del triunfo de los escogidos en el cielo empieza por esta descripción: «He aquí que vi una gran muchedumbre, la cual nadie podía, contar, de todas las naciones, y tribus, pueblos, y lenguas de pie delante del trono y delante del Cordero, vestidos con ropas blancas, y palmas en sus manos» (Ap 7, 9).

La imagen de los vestidos blancos hace referencia, según los autores, a los cuerpos glorificados o al poder purificador de los sacramentos (el bautismo), pero el denominador común de estas interpretaciones es el elemento de pureza asociado a la luz. Penetramos así en un simbolismo casi universal en el que se integra la alegoría egipcia.

La escena continúa así: «Por esto están delante del trono de Dios, y le rinden culto día y noche en su templo (...). No tendrán ya más hambre ni más sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno» (Ap 7, 15-16).

Es notable el hecho de que el versículo 16 tome al revés, punto por punto, los tormentos impuestos a los compañeros de Seth: la privación de alimentos y bebidas *, las heridas causadas por un viento abrasador que sopla sobre su rostro [128].

En fin, la gloria de los justificados resplandecerá cuando se sienten sobre el trono tal como les fue prometido (Mt 19, 28; Ap 3, 21; 20, 4) y ciñan la corona **, apropiándose definitivamente de la salvación.

Prigent *** cita el empleo de coronas en los cultos a misterios paganos sin hacer referencia al antiguo Egipto.

Ph. Derchain, en un artículo muy detallado [129], busca los orígenes y significaciones de la corona de justificación. Encuentra, por una parte,

---

«Unas está sentado sobre el gran trono al lado de dios.»

* MASPERO, G., *Les Contes de l'Egypte Ancienne*, París, 1911, *Le Conte de Satni II*, p. 162.

«Los que tú has visto, con su alimento, pan y agua, suspendido encima de ellos y que pugnan por alcanzarlo.»

** 2 Tim 4, 8; Sant 1, 12; 1 Pe 5, 4; Ap 2, 10; por parte egipcia: MASPERO, G., La Pyramide du roi Ounas, *Recueil de Travaux*, t. IV, 1882, p. 56, 1. 480.

«Unas toma la corona de la mano del doble ciclo, e Isis lo nutre, Neftis lo amamanta, Hor le recibe entre sus dedos y purifica a Unas en el estanque del chacal...»

*** PRIGENT, P., *Apocalypse et Liturgie*, Cahiers Théologiques, 52, Neuchatel, 1964, p. 18.

«La corona o la guirnalda es conferida a los iniciados en ciertos cultos iniciáticos. Así, en el culto de Mitra, el hombre que accede al grado de "soldado" recibe una corona y proclama: Mitra es mi corona. En los misterios de Isis, el iniciado se ve coronado con una guirnalda de palmas, reviste un vestido celestial, y se le honra como al dios-sol mismo.»

Por el lado judío, *La Ascensión de Isaías* y *las Odas de Salomón* (Is 17, 1-2; 20, 7-8) utilizan la imagen de la corona para designar la salvación reservada a los escogidos o recibida por ellos.

En *las Odas* se discierne un lazo muy claro entre el tema de la corona y el de la estancia en el paraíso.

huellas en el Texto de las Pirámides, los Textos de los Sarcófagos y el Libro de los Muertos (capítulo 19) y, por otra parte, algunas supervivencias en las *Metamorfosis de Apuleo* [130] y tres pasajes neotestamentarios (2 Tim 4, 8; Sant 1, 12; Ap 2, 10). Las coronas citadas en el N. T. son calificadas dos veces de «corona de la vida» (Sant 1, 12; Ap 2, 10), una vez de «corona de justicia» (2 Tim 4, 8) y una vez de «corona de gloria» (1 Pe 5, 4). Derchain se ve obligado a distinguirlas por esta razón. La corona de la vida «está sin duda en relación con la corona de justificación, en la medida en que ésta constituye una promesa de supervivencia, y habida cuenta de las promesas de perennidad que la acompañan. Pero me parece que existe una razón más fuerte todavía en el hecho de que en los dos pasajes en que aparece, es la recompensa de aquel que "soportará la prueba", recordando de lejos la idea del juicio que precede al desconocimiento de la legitimidad de Horus. En cuanto a la corona de justicia, se otorga a aquel que libra el buen combate (que defiende la fe). La idea de lucha no es ciertamente extraña a la justificación egipcia; no obstante, el nombre de la corona de justicia me parece que expresa bastante mal la idea egipcia. Por lo demás la "justicia" juega un papel bastante importante en la filosofía y la teología egipcias para que no se constate su intervención en cuanto tal en los ritos de justificación».

Yo no comparto la reserva emitida por Derchain en lo que concierne a la «corona de justicia», cuya noción está fuertemente ligada a la de Maat como hemos visto.

Refirámonos al capítulo 19 del Libro de los Muertos:

«Capítulo de la corona de victoria.

Palabras dichas por el Osiris X: "Tu padre Atum ciñe tu frente con esta bella corona de victoria; como vive el amado de los dioses, vive eternamente Osiris, jefe de los occidentales, te proclama victorioso de tus enemigos, y tu padre Geb te lega toda su herencia. Ven, y gloria a ti que eres victorioso, Horus hijo de Isis, hijo de Osiris sobre el trono de tu padre. Ra derriba tus enemigos, y te confiere el Doble País todo entero (...)". Se dice esta fórmula sobre la corona divina, colocada delante del muerto, al mismo tiempo que se colocan pastillas de incienso encima de la llama (del incensario) para el Osiris X; para hacer que sea proclamado victorioso contra sus enemigos muertos o vivos y esté entre los seguidores de Osiris, y se le den cántaros (de cerveza) y panes delante de este dios.»

Observamos que los grandes temas evocados en los pasajes neotestamentarios se encuentran ya en germen aquí:

Aquel que ha luchado la buena lucha y vencido a sus enemigos obtiene la corona de victoria como recompensa —entendemos espiritualizando un poco el texto—, la corona espera a aquel que ha combatido por Maat y vencido a sus enemigos (2 Tim 4, 8). La victoria acoge la constancia del difunto al combatir. El esfuerzo encuentra su última remune-

ración en la gloria que procura la victoria y el reconocimiento por los dioses (1 Pe 5, 4), así como la participación en la vida divina en compañía de Osiris. (Véase Sant 1, 12 y Ap 2,10.)

CONCLUSIÓN

La espera del juicio ocupa un lugar preponderante en Egipto y en el Nuevo Testamento.

En Egipto siempre tiene lugar después de la muerte, según haya sido la conducta durante la vida. El advenimiento de un rey justo no hace más que establecer un orden social grato a Dios, en el que cada individuo encuentra su lugar sin que intervengan realmente sus méritos personales en la situación que le corresponde; en ello el reino de Osiris, el de los escogidos, se opone al reino terrestre.

Por el contrario, en el Reino de Dios, ya sea terrestre o celeste, no encontrarán sitio más que los justos. La descripción del Juicio Final no hace sino sembrar la confusión en el espíritu de los cristianos, quienes sólo a partir de Gregorio el Grande (s VII) creyeron en los dos juicios. Uno inmediatamente después de la muerte, *según el modelo egipcio,* y el otro al final de los tiempos. El segundo, que hasta entonces era el único esperado, perdía así su razón de ser, puesto que todo hombre había sido ya juzgado en el momento de su muerte.

Cuarta parte

MUERTE Y GLORIA ETERNA

A. LA PASIÓN

1. *LA ENTRADA TRIUNFAL A JERUSALÉN*

Con este capítulo empieza la última fase de la vida de Jesús, que le conducirá a la muerte, y después a la resurrección.

El episodio de la entrada triunfal en Jerusalén se lee en los evangelios sinópticos y también en el de Juan, bajo una forma más sobria (Mt 21, 1-9; Mc 11, 1-10; Lc 19, 28-40; Jn 12, 12-19).

Juan no retiene de la narración de los sinópticos más que dos elementos:

1) la entrada de Jesús en Jerusalén montado en un asno, y

2) las aclamaciones de la muchedumbre junto a la cita del Salmo 118, 25-26.

Las narraciones sinópticas se parecen entre ellas lo suficiente como para que se pueda estudiar la perícopa en su conjunto.

La narración multiplica y enlaza los simbolismos. Primeramente se reconocen los temas del rey, del mesías y del rey-mesías.

El propio Jesús se da de pronto, según los sinópticos (Mt 21, 3; Mc 11, 3; Lc 19, 31), el título de Señor (o Kurios) recalcando, de hecho, el carácter real de su entrada en la ciudad. La multitud está allí para esperarle. Extienden mantos sobre el camino, como hicieran otrora para Jehu, consagrado rey de Israel por los discípulos de Eliseo (2 Re 9, 13).

Tan sólo Juan precisa que la muchedumbre salió de la ciudad al encuentro de Jesús. «Mucho mejor que los sinópticos —señala Boismard[1]— Juan describe la entrada de Jesús como un hecho paralelo a

las entradas triunfales de los monarcas orientales: se salía a su encuentro hasta una cierta distancia de la ciudad, después se volvía a la ciudad acompañando al soberano, con ramajes en la mano y aclamaciones en los labios.»

Se podría objetar, sin embargo, que el asno no es una cabalgadura demasiado noble al lado del caballo, que era la de los príncipes, aunque, es verdad, en un principio fue un mulo. Pues esto no es lo esencial, puesto que los exegetas concuerdan en ver en esta elección del borriquillo, o la asna según Mt 21, 2, la realización de la profecía de Zacarías (Zac 9, 9) que anunciaba la venida de un rey de descendencia davídica:

> «¡Alégrate con alegría grande, hija de Sion!
> ¡Salta de júbilo, hija de Jerusalén!
> Mira que viene a ti tu rey
> Justo y victorioso,
> Humilde y *montado en un asno,*
> *en un pollino hijo de asna.*»

Se notará también que el asno, *upoxugion* (Mt 21, 5), es la montura del mal profeta Balaam, evocado en la segunda epístola de Pedro (2, 16), al que se le opone, claro está, Jesús.

La entrada real y mesiánica a Jerusalén se inserta en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos * como lo indica la mención del Sal 118, 26-27 (Mt 21, 9; Mc 11, 10), compuesto especialmente en vista de esta liturgia. Durante el curso de la fiesta, la muchedumbre venía en procesión hasta el Templo, llevando «tirsos, ramos verdes y palmas» (2 Mac 10, 7). Comparando las dos descripciones, se constata un paralelismo innegable entre la liturgia de la fiesta de los tabernáculos y la entrada de Jesús en Jerusalén:

• Procesión que conduce al Templo.
•• Aclamación de la muchedumbre, con reanudación del Sal 118.
••• Palmas en las manos de los participantes.

Por otra parte, el versículo 10 de Mateo menciona una sacudida, un temblor de tierra, un seísmo provocado por la venida «en el nombre del Señor»: toda la ciudad tembló (*eseisthe*). El fenómeno acompaña frecuentemente una teofanía. Esta última encontraría confirmación en el empleo del Hosanna, simple transcripción de una expresión hebraica que significa «¡salva pues!».

Un egipcio sería sin duda sensible a todos estos elementos y vería en Jesús al rey salvador, el hijo de Dios o incluso a la encarnación divina.

* Esta fiesta, la más popular de todas las fiestas judías, recuerda las marchas de Israel en el desierto y el tiempo de sus desposorios con Yahvé (v. Lc 23, 42; Jer 2, 2).
Esta fiesta celebraba la realeza universal de Yahvé, al mismo tiempo que la esperanza del rey-mesías.

Un egipcio no se sorprendería al saber que Jesús montaba un asno; la escena le parecería absolutamente conforme al mito osiriaco, que pone frente a frente a Osiris y a Seth, su hermano indigno que busca hacerse con el poder. El conflicto entre las dos divinidades toma una amplitud tal que en la época ptolemaica llega a convertirse en la lucha del orden en contra del caos, del bien contra el mal.

A menudo Seth es descrito bajo el aspecto de un asno pelirrojo, como en Edfu por ejemplo[2], o incluso, en numerosos papiros griegos, como un hombre con cabeza de asno *.

Cuando Osiris u Horus, su hijo, es vencedor, Seth es aplastado y montado por él. Los Textos de las Pirámides evocan el episodio: «Horus ha hecho que Thot te conduzca, tu enemigo (Seth) te ha colocado sobre su espalda, sin que él se haya podido oponer a ti. Colócate encima de él, sube y siéntate sobre él, no le dejes escapar» (Pyr. 651-652a). El texto no especifica la naturaleza bajo la cual Seth ha sido montado, pero la iconografía puede libremente hacer pensar en el asno, tanto más cuanto que es el medio de transporte más corriente **.

Podría igualmente sacarse a colación un tema secundario. Se trataría de la respuesta a una fuente antijudía de la que Plutarco se hace eco ***: «En cuanto a los que dicen que Tifón, después de haber abandonado la batalla, pasó siete días huyendo sobre un asno, y que una vez salvado engendró a dos hijos, Hierosolimos y Judaios, es del todo evidente que estos añaden al mito elementos judíos.»

Hierosolimos y Judaios designan con toda evidencia a Jerusalén y el pueblo judío, lo mismo que los siete días hacen referencia a la semana de siete días habitual entre los judíos, por oposición a la década de los egipcios.

* GRIFFITHS, J. G., *Plutarch, De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, p. 409.
PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulos 30 y 31, pretende que el asno es el animal tifoniano (= setiano). Para apoyar esta tesis TE VELDE, H., *Seth, God of Confusion*, Leiden, 1977, p. 14, hace notar que la palabra egipcia asno tiene algunas veces como determinativo al animal setiano (animal compuesto y fabuloso).

** GRIFFITHS, J. G., *The Origins of Osiris*, Müncher Ägyptologische Studien 9, Berlín, 1966, p. 51.
En el papiro dramático del Rameseum, el asno que sube a los cielos sugiere, como piensa SETHE, que Osiris representado por el grano molido, es llevado bajo el aspecto de un asno.
V. SETHE, K., *Der dramatische Ramesseumpapyrus*, Leipzig, 1929, p. 138.

*** PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 31.
V. también TÁCITO, *Historias* 5, 2-4 y FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión*, 2, 80: «En este santuario (el Templo), Apión ha osado decir que los judíos habían colocado una cabeza de asno que adoraban y la juzgaban digna de un tan gran culto; afirma que el hecho fue desvelado a raíz del pillaje del Templo por Antioco Epifanio y que se descubrió la cabeza de asno hecha de oro y de un valor considerable.»
¿Existe alguna relación entre la designación de Seth en los papiros griegos por Io o Iao, quizá derivado de ꜥ3 (asno), y el nombre de Yahvé?
Al leer estas líneas se piensa también en el crimen de onolatría del que se acusaba a los cristianos.

Al entrar solemnemente a Jerusalén sobre un asno, Jesús desmentiría la calumnia. Si esta última hubiera tenido fundamento, el asno habría sido un animal sagrado y no habría podido ser montado.

Este fragmento representa una cúspide en la carrera de Jesús. Concluye triunfalmente el período de predicación y anuncia el principio de su caída, que comienza con el episodío de la última cena tomada con los discípulos.

2. *LA CENA*

Los sinópticos empiezan su narración situándolo en el tiempo y en el espacio; estamos en Jerusalén, el primer día de los Azimos, es decir normalmente el 15 de Nisan, primero de los siete días festivos de la Pascua, que se abría con la cena pascual. Parece ser, pues, que los autores de los tres escritos neotestamentarios hayan confundido este día con el de la «preparación» en el que se inmolaba al cordero pascual (Mc 14, 2; Lc 22, 7; Jn 18, 28; 19, 14) al principio de la tarde sobre la explanada del Templo.

Aparte de los evangelios, la institución eucarística es evocada en 1 Cor 11, 23-26 bajo una forma litúrgica caracterizada.

Estas pocas informaciones bastan para dejar entrever los problemas literarios encerrados en cada texto, o entre los evangelios, así como el hiato existente en el interior del mismo versículo. No trataremos aquí esta espinosa cuestión, que no ha acabado de levantar polémicas, y nos centraremos solamente en los dos momentos cruciales: las palabras dichas por Jesús a propósito del pan y del vino.

En Mateo y en Marcos, la fórmula pronunciada por Jesús sobre el pan no establece lazo alguno entre su muerte y su cuerpo, representado por este alimento.

En Lucas y Pablo, por el contrario, existe un lazo entre la muerte de Jesús y el pan transformado en «su cuerpo», puesto que este cuerpo va a ser «entregado para vosotros».

Mateo y Marcos al narrar la fórmula pronunciada sobre el vino: «Ésta es mi sangre de la Alianza», reutilizan las palabras de Moisés al concluir la alianza sobre el Sinaí.

«Moisés, tomó la sangre y aspergió al pueblo, diciendo: Ésta es la sangre de la alianza que hace con vosotros Yahvé sobre todos estos preceptos» (Éx 24, 8). De entrada, la fórmula pronunciada sobre el vino revela el valor sacrificial de la muerte de Jesús: Pablo hace incluso precisar a Jesús: «Ésta es la nueva alianza de mi sangre.»

El ritual tuvo en seguida una gran importancia entre los primeros cristianos, como lo atestigua el episodio de los peregrinos de Emaús en el curso del cual Jesús es reconocido en el momento de la fracción del pan.

Se han intentado encontrar paralelos al rito eucarístico en los misterios de las religiones orientales. Así, se ha rememorado que en los misterios de Dionisios los fieles comían la carne de un toro o de un cabrito identificado con el dios *, realizando de este modo un rito de comunión.

Según Cumont «la viña, la "verdadera viña" (Jn 15, 1), que produjo el vino de la comunión, fue sustituido por la Iglesia por la que había hecho florecer Baco» [3], y que aseguraba la inmortalidad en el más allá.

Todas estas investigaciones tienen el mérito de situar el rito en un contexto religioso general, pero ninguno de estos paralelos eventuales es capaz de corresponder al simbolismo completo del rito eucarístico, en el que el pan y el vino, imágenes del cuerpo y de la sangre de Jesús ligadas a su muerte sacrificial establecen una alianza (nueva) entre la divinidad y los hombres, gracias a la cual son salvados. Los ejemplos egipcios no son excepciones a la regla, pero ayudan a comprender la difusión del rito en este país.

Hemos evocado ya, a propósito del pan de vida, la muerte anual del dios del trigo, Osiris, que permitía a los hombres alimentarse de su cuerpo **. Más que un rito de comunión, a mi modo de ver, se trata de la expresión de un mito agrario.

Más originales son sin duda las relaciones existentes entre Osiris, el vino y la sangre.

Ya en los Textos de las Pirámides, Osiris es llamado «Señor del vino» ***, o más todavía, el dios del lagar, que trae «el agua y el vino mezclados», es decir «el jugo de la uva» ****.

Osiris acaba incluso por encarnarse en el vino: «Tu eres el vino y tú no eres el vino, sino las entrañas de Osiris», se dice en una copa de vino según una fórmula mágica griega [4].

* DETIENNE, M., *Dionysos mis à mort*, París, 1977, se muestra contrario y con razón a la tesis que ve en este rito un rito de comunión.

** Un himno o Osiris dice: «Tú eres el padre y la madre de los hombres, viven de tu soplo, comen la carne de tu cuerpo.»

Ostracón del Cairo, ZAS, 1900, pp. 30-33.

*** Pyr. 820 «(Osiris), Señor del vino en el festival w3g».

Pyr. 1524 «El Señor del vino en flujo, sus estaciones le han reconocido, sus horas se han acordado de él y el rey es reconocido por sus estaciones con él, sus horas se acordaron de él con El (Osiris)».

Este aspecto de Osiris explica su asimilación a Dionisios en la época helenística.

**** Pyr. 1552.

Según las traducciones respectivas de MERCER, S. A. B., *The Pyramid Texts*, New York-Londres, 1952 y de FAULKNER, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969.

Por otra parte vino y sangre están estrechamente asociadas, hasta el punto de ser confundidos. En la historia de la salvación de la Humanidad de la destrucción por los dioses, la diosa Hathor-Sekhmet es detenida en su acción destructora por la absorción de siete jarras de cerveza que «era semejante a la sangre de los hombres»[5]. Plutarco[6], a este respecto habla no ya de cerveza sino de vino.

De forma más general, en lugar de sangre es el vino lo que se ofrece simbólicamente a una divinidad irritada[7].

Se podía esperar que ocurriera una asimilación Osiris-vino-sangre y así fue, como en el *papiro mágico de Londres y de Leiden* en el que al vino se le llama la «sangre de Osiris»[8].

En este mismo turbador documento, Osiris ofrece su sangre en una copa de vino, a fin de que al beberla Isis no le olvide después de su muerte *. El episodio es dramático y se parece muchísimo a la institución eucarística en la que Jesús, como Osiris, al tener presciencia de su muerte teje, en un último símbolo, lazos postrimeros con sus allegados y los continuadores de su obra, los apóstoles.

Esta cena es la última antes de la comida escatológica (Lc 22, 28-30) que reunirá de nuevo a Jesús y sus compañeros. Existe ciertamente un vínculo entre estas dos cenas.

La idea de un ágape que reúne a los justos y escogidos del Reino de Dios se extiende mucho en el judaísmo a partir de Is 25, 6: «Yahvé Sabaot preparará para todos los pueblos, sobre este monte, un festín suculento de manjares, un festín de vinos generosos, de manjares grasos y tiernos, de vinos selectos y clarificados.» También se encuentran huellas en el Libro etiópico de Henoch (62, 13-14): «Pero los justos y los escogidos serán salvados en este día y no verán más desde entonces la faz de los pecadores y malos. El Señor de los espíritus permanecerá sobre ellos y, con este Hijo del Hombre comerán, se acostarán y se levantarán por los siglos de los siglos», y en el N. T. en Lc 14, 15: «Feliz el que participe del convite en el reino de Dios.»

* GRIFFITHS, F. LL. y THOMPSON, H., *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Londres 1904-1909, p. 107.

«Yo soy la figura del ahogado, que da testimonio por escrito, que descansa al otro lado (?), allí, bajo la gran mesa de ofrendas (?) de Abydos; (al que) la sangre de Osiris ha dado testimonio a su (?) nombre de Isis cuando ella (la sangre) fue derramada en esta copa, este vino. Dala, la sangre de Osiris que él (?) ha dado a Isis, para que ella vuelva a sentir en su corazón para él amor durante el día y la noche en todo tiempo, sin que haya momento alguno de desfallecimiento. Dala, la sangre de X nacido de X, para darla a X nacida de X, en esta copa, este cuenco de vino hoy para que ella sienta amor para él en su corazón, el amor que Isis experimentó por Osiris cuando ella le buscaba por todas partes; que X hija de X lo sienta, buscando en todas partes a X hijo de X, el deseo que Isis sintió por Horus de Edfu que X nacida de X lo experimenten, que ella le ame, loca por él, inflamada por él, buscándolo por todas partes, que haya una llama de fuego en su corazón cuando ella no lo ve.»

Desgraciadamente el texto está corrompido, es difícil y no es seguro que relate un mito auténtico.

La cena está totalmente integrada en la imagen que se da del Reino de Dios, se caracteriza como una comida alegre y una comida de boda (Lc 14, 16 ss; Mt 25, 10.21.23)[9].

Así, el anuncio de Jesús (Lc 22, 28-30) testimonia una espera escatológica que se sitúa al mismo nivel que Is 25, 6 *.

Se sabe de la importancia de la comida como factor de cohesión y de unidad social y religiosa. Egipto no escapa a esta regla. La vida terrestre del difunto es artificialmente prolongada por la comida funeraria que sus parientes y amigos toman en «su compañía» sobre la tumba En el más allá, el difunto está invitado a tomar el «pan de eternidad» y a beber «la cerveza de eternidad» de la que se nutren los dioses en un rito sin duda alguna de unión, en el que se reparten también con ellos los higos y el vino[10].

Además de comer y beber a la mesa de los dioses, el difunto está sentado al lado de la divinidad suprema ** sobre un gran trono *** triunfante, y participa de todas las actividades divinas ****.

Así, el versículo 30 del capítulo 22 de Lucas parece resumir la escatología egipcia cuando dice:

«Vosotros comeréis y beberéis a mi mesa, en mi Reino, y os sentaréis en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel.»

* Por oposición a las tradiciones apocalípticas rabínicas de las que *El Apocalipsis Siríaco de Baruch* (29, 3.4) se hace eco: «Cuando sea realizado lo que ha sido previsto para estas partes (de la tierra), el Mesías empezará a manifestarse. Y Behemoth aparecerá, fuera de su lugar propio y Leviathan remontará (del fondo) del mar: los dos, monstruos gigantescos que Yo creé el quinto día de la creación y que Yo he reservado pensando en este tiempo para servir de alimento a todos los que sobrevivan.»

** *Recueil de Travaux*, 1882, t. 3, p. 202, 1. 209.

«Tú te purificas, tus huesos son los dioses y las diosas del cielo, tú estás al lado de dios, tú estás desatado (?), tú sales hacia tu alma, pues se ha sacado toda palabra mala al nombre de Unas.»

*** *Recueil de Travaux*, 1883, t. 4, p. 58, 1. 494.

«Unas está sentado sobre el gran trono al lado de dios.»

Recueil de Travaux, 1886, t. 7, p. 154, 1. 309, 310.

«Pepi está sentado sobre su diván de hierro, cuyas cabezas son leones y los pies las pezuñas del toro Sema-Uar. Pepi está en su lugar vacío entre los dos grandes dioses, y su cetro ABI en forma de papirus con él; extiende su mano sobre los humanos, los dioses vienen a él con la cerviz doblada, mientras dos grandes dioses velan cada uno en su lugar y encuentran a Pepi como la doble novena de los dioses, (ocupada) en juzgar a este príncipe y cualquier otro príncipe, y se prosternan delante de él, y hacen ofrenda a Pepi como a la doble novena de los dioses.»

**** *Recueil de Travaux*, 1882, t. 3, p. 198, 1. 191 ss.

«Habéis tomado a Unas con vosotros, y él come lo que vosotros coméis, bebe lo que bebéis, vive de lo que vivís, reside donde residís, es poderoso de vuestro poder, navega vuestra navegación.»

3. *EL LAVATORIO DE LOS PIES* (Jn 13, 1-20)

Después de una introducción que sitúa la escena en el tiempo, antes de la fiesta de la Pascua, y en un contexto, la última cena tomada con los discípulos, Juan cuenta en los versículos 4-5 el gesto de Jesús que da lugar a dos interpretaciones según el texto. Los versículos 6 a 10 le dan un signo ligado a la presciencia que tiene Jesús de su muerte próxima, al mismo tiempo que la referencia a la pureza les confiere una dimensión sacramental. Casi en oposición a esta interpretación, la de los versículos 12 al 17 reduce la significación del lavatorio de los pies a un simple gesto de humildad.

La costumbre quería, al igual que en todas partes de Oriente, que se lavaran los pies de un invitado cuando llegaba, pero era un trabajo reservado a los sirvientes y a los esclavos *. El Midrash Mekhilta sobre Éx 21, 2, cita este texto del Lv 25, 39: «Si tu hermano está en apuros de dinero..., y se vende a ti, no le impondrás un trabajo de esclavo»; después enumera cuáles son estos trabajos de esclavos, que un servidor judío no debe hacer, y el primer trabajo es: «No debe lavar los pies (a su dueño).»

Se recordará la narración del evangelio de Lucas (7, 36-50) en el que una pecadora, al saber que Jesús estaba en la ciudad, trajo un vaso de perfume y «puesta junto a sus pies, llorando, comenzó con sus lágrimas a bañarle los pies, y con los cabellos de su cabeza se los enjugaba, y le besaba fuertemente los pies y se los ungía con el perfume» (Lc 7, 38).

La afinidad de la perícopa de Lucas con la de Juan es particularmente sensible en el versículo 44 en el que el gesto de la pecadora es asimilado al de aquel que ha omitido Simón: «Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves esa mujer? Entré en tu casa, no me diste agua a los pies;

* 1 Sam 25, 41.
Es un deber de la mujer hacia su marido, así como de los hijos hacia su padre. Por el contrario un servidor judío no está obligado a esta tarea.
V. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, t. 2, Munich, 1956, p. 557.
En Egipto, el servidor lava los pies de su dueño o de su dueña: «Encontró al rey tendido sobre una estera en el umbral de su morada, un servidor tomándolo de la cabeza, le untaba con pomada, mientras que otro le frotaba los pies.»
Papiro Westcar 7, 16 in LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'époque pharaonique*, París, 1976, p. 82.
En otro sitio un amante lleno de pasión suspira:
«¡Ah! si yo fuera su sirvienta negra,
La que le lava sus pies,
Pues entonces yo podría ver la piel
De su cuerpo todo entero.»
SCHOTT, S., *Les Chants d'Amour de l'Egypte Ancienne*, París, 1957, p. 86.

mas ésta bañó mis pies con sus lágrimas y los enjugó con sus cabellos.»

Ciertamente la humildad es un denominador común a los dos relatos, pero el acto es también considerado como un gesto de amor y de unión en los dos casos. El versículo 47 de Lucas lo dice explícitamente: «Le son perdonados sus muchos pecados, porque amó mucho.»

En cuanto a la dimensión sacramental de la narración de Juan, fue rápidamente apercibida. Algunos han visto incluso en la ablución de agua una alusión al bautismo. Sin duda esto hace decir al texto más de lo que sería preciso, pero el gesto pertenece a la cateoría de los ritos de agua que tienen el poder de regenerar y de purificar.

En Egipto, el rey difunto se baña en compañía de Ra en un lago sagrado; allí Horus le lava el cuerpo y Thot los pies. «El rey dice: «Yo me he bañado con Ra en el lago de los juncos. El sacerdote responde: Horus ha limpiado tu carne, oh rey; Thot ha limpiado tus pies; oh Shu levanta al rey, oh Nut da tu mano al rey» (Pyr 519).

Este baño purifica al difunto, lo regenera, le hace participar de la condición de Ra, lo eleva al rango divino * y le permite resucitar.

El rito, de hecho, sella la unión del rey con el mundo divino, al mismo tiempo que legitimiza su plena condición divina.

En Egipto, durante el curso de la fiesta Sed, mientras que los grandes del Alto y Bajo Egipto besan el suelo delante del rey, dos funcionarios reales, ambos en posesión del rango de «amigo», lavan los pies del faraón. El recipiente en el que toman el agua tiene la forma del signo jeroglífico *sm3* «unión», que se empleaba especialmente para designar el rito fundamental de la ascensión al trono: «la unificación de los dos países».

La fiesta Sed tenía lugar después de unos treinta años de reinado, cuando se estimaba que las fuerzas del rey disminuían y tenía como finalidad revivificar y renovar los ritos operados durante su coronación. De lo que se deduce que la escena descrita anteriormente comporta varios elementos: la regeneración real que otorga todos los poderes al rey, representada por el acto de vasallaje de los grandes de Egipto; el incremento de las fuerzas unificadoras del país, gracias al rito del lavatorio de los pies, que consolida la unión del país entero, al mismo tiempo que crea un lazo personal entre los protagonistas del rito: el rey y los dos «amigos».

Este último punto lo encontramos de forma afiligranada, en la escena del lavatorio de los pies, explicitado por Juan 15, 13 ss.» «Mayor amor que éste nadie lo tiene: dar uno la vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. Ya no os llamo siervos, pues el siervo no sabe qué hace su señor, mas a vosotros os he llamado amigos, pues todas las cosas que de mi Padre oí os las di a conocer.»

* Thoth y Horus no se rebajarían a realizar para un hombre que les fuera inferior, gestos reservados a los servidores.

En los dos casos, unos servidores han sido elevados a la categoría de «amigos», y unen su destino al del rey (de Jesús) *. En el N. T., la relación es redoblada por la de maestro y discípulo, que recalca la importancia dada a la enseñanza. Seguramente el rito del lavatorio de los pies beneficiaría al faraón con una nueva legitimación. ¿Convierte Juan a través de este mismo rito, a los discípulos en los depositarios del mensaje de Jesús? (¿Por oposición a su hermano Santiago?)

Otro episodio explicado por tres evangelistas es la unción de Betania (Mt 26, 6-13; Mc 14, 3-9; Jn 12,1-8).

La estructura de este relato y el de la pecadora perdonada es idéntica (Lc 7, 36-50). Al ser Jesús invitado a una cena, aparece una mujer que le unge con aceite perfumado; los asistentes reaccionan desfavorablemente, pero Jesús sale en defensa de la mujer y alaba su gesto.

El remate de la perícopa reside en la interpretación dada el gesto de la mujer: la prefiguración de la sepultura de Jesús **

La costumbre de verter perfume sobre el difunto estaba muy extendida en Egipto.

Se puede considerar también el gesto de la joven mujer en el N. T. como una ofrenda; en este caso ella dona a Jesús lo que hay de más divino, es decir, el olor divino incluso desde el punto de vista egipcio. En efecto, los dioses se caracterizan entre otras cosas por el buen olor que desprenden. La muerte de Jesús y su sepultura se perfilan como telón de fondo de la escena del lavatorio de pies y la de la unción de Betania.

Sin duda, las raíces de los ritos de purificación constituidos por libaciones de agua se deben buscar en Egipto, en el ámbito del culto funerario, como lo atestiguan los Textos de las Pirámides (Pyr. 519 y 1180).

En resumen, el simbolismo del lavatorio de los pies en el N. T. y en Egipto es doble.

* En *José y Asenet* 20, 2-5, la unión mística de los dos amantes es descrita con la escena siguiente:

«Sentó a José en el sitial de Pentefrés, su padre, y trajo agua para lavar sus pies. José le dijo:

—Que venga una de las doncellas y lave mis pies.

Asenet le replicó:

De ninguna manera, señor: mis manos son tus manos y tus pies son los míos; ninguna otra te lavará los pies.

Le convenció a la fuerza, y le lavó los pies.»

DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento (III)*, pág. 228, cap. 20, 2-5, Madrid, 1982.

** En los medios rabínicos, las «buenas obras» se subdividen en dos categorías entre las buenas acciones hechas con respecto al prójimo: de un lado las «limosnas», de otro las «obras de beneficencia» entre las que se incluían el enterrar a los muertos. La perícopa no refiere una escena de lavatorio de pies en sentido estricto, pero su estructura y su composición están tan próximas de las dos narraciones neotestamentarias, que su inserción aquí me ha parecido justificada.

El principal es, a mi parecer, la unión mística entre los actores de la escena. Aunque, a distintos niveles, está presente en los pasajes de Jesús y sus discípulos y en los de la pecadora perdonada o de la unción de Betania. Por otra parte, se constata igualmente en la fiesta Sed y en el Texto de las Pirámides 519.

Secundariamente, el gesto hay que entenderlo en un contexto funerario: Jesús lava los pies de sus discípulos en relación con su muerte próxima; como anticipo de su sepultura una mujer le unge de perfume. En fin, la escena sacada de la fiesta Sed tiene un fuerte parentesco con el rito descrito en el Texto de las Pirámides 519. ¿Debemos ver en él por esta razón un trasfondo funerario? Tras estas interpretaciones se columbran de forma más general dos lecturas del mismo rito: la purificación del candidato y la humildad de aquel que lleva a término el servicio.

4. *LA ÚLTIMA PRUEBA ANTES DEL ARRESTO*
(Mt 26, 36-46; Mc 14, 32-42; Lc 22, 40-46)

El episodio que se titula a menudo «Llegada a Getsemaní» o «La agonía y la oración del huerto» es común a los tres sinópticos; Juan solamente hace alusión en 12, 23 ss.; 14, 30 ss.; 18, 11 ss.

Parece que la localización de la escena no es demasiado precisa, puesto que se desarrolla en Getsemaní según Mt 26, 36 y Mc 14, 32, en el monte de los Olivos según Lc 22, 29-40, o al otro lado del torrente Cedrón según Jn 18, 1. También se observará, gracias a los discípulos escogidos, Pedro, Santiago y Juan, que acompañan a Jesús, que el fragmento se presenta como paralelo al de la Transfiguración, en que los mismos discípulos fueron los testigos, como lo son ahora de la agonía.

El tema central es muy nuevo: Jesús abandonado (sus discípulos duermen), solo y angustiado ante la muerte, implorando el auxilio de Dios.

Un episodio muy conocido en Egipto, desarrolla entre otros el mismo tema.

Durante el combate, en plena batalla, Ramsés II se encuentra repentinamente aislado, rodeado de enemigos, en peligro de muerte. Espantado, ruega a Amón que venga en su ayuda * :

* La historia se sitúa durante la larga y difícil guerra que libraba Ramsés II (ca, 1301-1235 a. J.) contra el reino de Hatti y sus aliados.

Pueden verse escenas de la batalla sobre las paredes de varios templos egipcios. Para una traducción del texto, se tendrá como referencia la obra de GARDINER, A., *The Kadesh Inscriptions of Ramsés II*, Griffith Institute, Oxford, 1960 y 1975. Véase 1 Re 19, 4-8 Elías, descorazonado, es confortado por un ángel.

«Ningún príncipe está a mi lado, ningún conductor de carros de combate, ningún oficial de infantería y ningún guerrero. Mi infantería y mis guerreros me han dejado frente a frente con mis enemigos y ninguno de ellos ha resistido para combatirlo. Su Majestad decía:

¿Qué ocurre, padre mío Amón? ¿Ha abandonado alguna vez un padre a su hijo? ¿He hecho alguna cosa sin ti? Cuando yo iba y venía, ¿acaso no era bajo orden tuya? Nunca jamás me he separado del plan que tú me habías trazado.»

Después, Ramsés II recuerda que se comportó siempre como un buen hijo, dotando a los templos, haciendo ofrendas, construyendo, buscando tributos en los países extranjeros por cuenta de Amón.

«Yo grito hacia ti padre mío Amón. Yo estoy rodeado de extranjeros que no conozco. Todos los países se han juntado contra mí, y yo estoy solo, y nadie está a mi lado. Mis soldados me han abandonado y ninguno de mis combatientes en carros se ha vuelto para buscarme con los ojos. Cuando yo les llamo, ninguno me escucha. Pero insisto porque yo sé que Amón es mejor que millones de infantes, que centenas de millares de caballeros, que diez mil hombres, hermanos e hijos, que unánimes, hacen causa común. La obra de muchos hombres no es nada; Amón es mejor que ellos. Yo he venido aquí bajo la orden que emanaba de ti, Amón, y yo no me he separado de tu plan. Yo ruego para el aniquilamiento de este país, mi voz llega hasta Hermonthis; Amón me escucha y viene cuando yo le invoco. Me tiende su mano, exulto de alegría; detrás de mí exclama: "¡Adelante! ¡Adelante! Yo estoy contigo, yo tu Padre. Mi mano está contigo y valgo más que cien mil hombres, yo el Señor de la victoria que ama la fuerza".»

Ramsés descuartiza a sus enemigos sin dificultad, sembrando el pánico en sus filas. «Su Majestad estaba detrás como un grifón. Son abatidos y nadie puede escapar. Yo arengo a mis tropas: "¡Ánimo! ¡Ánimo, mis soldados! Contemplad mi victoria cuando estaba solo, pues Amón es mi protector y su mano está conmigo".»

Sigue una diatriba amarga sobre los favores con que el rey ha colmado a su pueblo y sus soldados, porque a pesar de ello, se ve obligado a constatar: «Ninguno de entre vosotros ha resistido para tenderme la mano cuando yo combatía.»

La articulación de estos cinco temas:

1) La soledad del personaje principal,
2) El abandono por sus compañeros,
3) El peligro de muerte,
4) La oración,
5) Los reproches dirigidos a los compañeros,

ofrece muchas analogías, en las narraciones neotestamentarias y egipcias.

Las tres primeras resultan suficientemente claras, como para no tener necesidad de explicitarlas. Examinaremos la cuarta: La plegaria.

Mateo señala tres en Getsemaní, dos en estilo directo (Mt 26, 39;

26, 42) y la última, solamente evocada (26, 44); Marcos no conoce más que dos (Mc 14, 35-39), una en estilo directo, la otra en estilo indirecto; en cuanto a Lucas, no habla más que de una oración (Lc 22, 42).

La narración de la batalla de Kadesh nos remite a un largo texto constituido por dos plegarias yuxtapuestas, que se inician con una invocación a Amón (P. 95 y P. 110).

Por último, los reproches dirigidos a los soldados están interrumpidos por una frase de alabanza a Amón (P. 170) que no es ni más ni menos que una plegaria. En total tenemos pues tres oraciones.

La primera plegaria expuesta por los sinópticos empieza por «Padre» (8 Lc 22, 42), «mi Padre» (Mt 26, 39) o «Abba, Padre» (Mc 16, 36).

El término de «Padre» se encuentra atestiguado en el Judaísmo de la diáspora [11], pero no se ha encontrado hasta ahora en la literatura del judaísmo palestiniano antiguo un solo testimonio de la invocación personal «mi Padre», ni de su vocativo arameo «Abba» [12] para designar a Dios.

En Egipto el faraón, hijo de Dios, llama a la divinidad «Padre» o «mi Padre», como ocurre dos veces (P. 95 y P. 110) en la narración de la batalla de Kadesh, en la que Ramsés II implora la ayuda de Amón, al igual que Jesús pide la de Dios. No obstante, la manera de expresarse es distinta. En el N. T. la oración de Jesús es breve y pone el acento en la sumisión a la voluntad divina, mientras que Ramsés II no formula explícitamente esta resolución. A lo sumo tendrá en cuenta la obligación que se le impondrá de aceptar la voluntad divina, fuere la que fuere, aunque busca con toda evidencia influenciarla. Así, la primera plegaria es en primer lugar un recuerdo de lo que son los enemigos de Ramsés: gente que no conocen ni tan siquiera a Dios. Después sigue una exposición del constante cuidado que se ha tomado el faraón para dotar los templos de ofrendas, para guerrear para la mayor gloria de Amón. Este alegato está precedido de algunas frases patéticas que resumen la unión del hijo y del padre, del faraón y de Amón.

«¿Qué ocurre, padre mío Amón? ¿Un padre ha abandonado jamás a su hijo?» (P. 95). Esta frase desesperada, que reprocha el desfallecimiento de las obligaciones que tiene un padre hacia su hijo en Egipto [13] evoca extrañamente el grito de Jesús sobre la cruz. «Eli, Eli, ¿Lema sabakhthani?» Esto es: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me desamparaste? (Mt 27, 46; Mc 15, 34), en el que algunos ven una prolongación de la oración del huerto de Getsemaní.

En las frases que siguen, Ramsés recuerda que su conducta fue siempre la de un buen Hijo:

«¿Acaso he hecho algo sin ti? Cuando yo iba y venía, ¿no era por orden tuya? Jamás me he alejado del designio que tú me habías ordenado.»

Tales palabras encuentran un eco en el último evangelio:

«Como me lo mandó el Padre, así lo hago» (Jn 14, 31). Yo he bajado

del cielo no para hacer mi propia voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn 6, 38), y «Yo te he glorificado sobre la tierra, he consumado la obra que Tú me has encomendado hacer» (Jn 17, 4) y, finalmente, «Mi Padre y yo somos una misma cosa» (Jn 10, 30).

Todos estos ejemplos repiten una sola idea: la conformidad de los actos del hijo con la voluntad del padre.

La segunda oración insiste todavía más sobre el abandono del que es víctima del faraón (P. 110): «Yo grito hacia ti, padre mío Amón. Estoy en medio de extranjeros que no conozco. Todos los países se han unido contra mí y estoy solo, nadie está a mi lado. Mis soldados me han abandonado y ninguno de mis combatientes en carro se ha vuelto para mirarme. Cuando yo los llamo, ninguno escucha (...). Yo he venido aquí por orden emanada de ti, Amón, y yo no me he alejado de tu designio.»

Por su lado, Jesús ha querido actuar siempre conforme a las órdenes divinas; si se encuentra en esta situación es por haber cumplido la voluntad del Padre; pero no se lo reprocha a Dios, como hace Ramsés a Amón, sí que, por el contrario, se muestra una vez más sumiso (Mt 26, 39; Mc 14, 36; Lc 22, 42).

En definitiva, Jesús y el faraón están sumergidos en condiciones muy afines una de la otra. Ningún discípulo ha sido capaz de velar con Jesús, pues se durmieron (Mt 26, 40; Mc 14, 37; Lc 22, 45), y lo dejaron solo presa de angustia, a pesar de la insistente demanda de asistencia (Mt 26, 38; Mc 14, 31; Lc 22 40).

La escena se prolongó en el relato siguiente, el del arresto de Jesús, en el que uno de sus discípulos desenvaina su espada e hiere a un servidor del gran sacerdote. «Entonces Jesús le dijo: "Vuelve la espada a su lugar, porque todos los que empuñan espada, por espada perecerán. ¿O piensas que no puedo rogar a mi Padre, que pondría ahora mismo a mi disposición más de dos legiones de ángeles?"» (Mt 26, 52-53).

En este pasaje, contrariamente al precedente, los discípulos, en un primer momento, sostienen a Jesús hasta el punto de que éste se ve obligado a frenar su celo. Pero el versículo 53 inicia un cambio de la situación que nos remite al primer caso, el del abandono, puesto que los discípulos acaban por huir (Mt 26, 56; Mc 14, 50).

Se puede observar igualmente que el versículo 53 parece reunir la demanda de Ramsés: «Yo grito hacia ti, padre mío» (P. 110) y la respuesta que se le da: «Adelante, adelante, yo estoy contigo, yo, tu padre. Mi mano está contigo, y yo valgo más que cien mil hombres, yo, el Señor de la victoria, poderoso.»

En Mateo y Marcos no vemos a Dios intervenir; por el contrario Lucas versículo 43: «Se le apareció un ángel del cielo que le reconfortaba.» Estamos lejos de las fuerzas guerreras desplegadas por Amón o de las que habría podido enviar Dios, si Jesús lo hubiera pedido (Mt 26, 53).

Al evangelio de Juan le corresponde la palabra final, pues es el que mejor resume las narraciones egipcias y neotestamentarias: «Mirad que

llega la hora —y ya ha llegado— de que os disperséis cada cual por su lado y a mí me dejéis solo. Mas no estoy solo, pues el Padre está conmigo.» (Jn 16, 32).

Un segundo aspecto del relato de la batalla de Kadesh es el desenlace del drama que pasa por una exhortación al combate, una oración de confianza en estilo indirecto y un reproche destinado a los soldados (P. 166 a P. 186). Se observa una estructura análoga a los versículos 40-42 de Mateo y a los versículos 37-39 de Marcos.

Mt 26		*Mc 14*		*Batalla de Kadesh*	
40a	Los discípulos duermen.	37a	Los discípulos duermen.	P. 90	Los soldados han abandonado al rey.
40b	Reproche a Pedro: «¿De modo que no habéis podido velar conmigo una hora?»	37b	Reproche a Pedro: «Simón (...), ¿no has podido velar una hora?»	P. 186.	
41	«Velad y orad».	38	«Velad y orad».	P. 166:	¡Valor...!
42	Oró. (Oración en estilo directo).	39	Oró.	P. 170.	

En la conclusión del drama, por el contrario, las suertes respectivas del faraón y de Jesús divergen completamente. En el primer caso, lo que habría podido acabar en tragedia acaba por suerte con la salvación de Ramsés; en el segundo caso, el drama entra en su fase de no retorno, que apoyan los versículos 45 de Mateo y 41 de Marcos: «Ha llegado la hora.»

El tema de la hora es frecuente en los apócrifos judíos para designar el momento en el que el Mesías debe manifestarse y debe triunfar. Para Jesús «la hora» es la de la glorificación, pero implica antes que nada el pasaje por la muerte.

Según S. Morenz [14] la expresión existiría en Egipto. Cita el caso de un niño llamado demasiado pronto por la muerte, y que yace ahora solo en la tumba; en este relato se especifica que «el tiempo (tr) de la soledad» no había llegado todavía para él, es decir que su hora no había llegado.

Seguramente la batalla de Kadesh y la narración del huerto de Getsemaní tienen una base común sobre la que se han construido las dos narraciones, y la tentación de hablar de una influencia directa del primer texto sobre el segundo es muy grande, pero la hipótesis plantea muchos problemas como el de la transmisión del texto de la batalla de Kadesh hasta el texto neotestamentario.

5. *LOS ULTRAJES A JESÚS*
(Mt 27, 27-31; Mc 15, 16-20; Lc 23, 11 ss.; Jn 19, 2 ss.)

Todos los evangelistas nos ofrecen una escena un poco extraña, la de los ultrajes a Jesús. Mateo y Marcos la sitúan después de la comparecencia ante Pilatos, como una primera serie de burlas que seguía tras el proceso delante del Sanedrín. La repetición de la escena tiene como finalidad subrayar la doble acusación contra Jesús. Una acusación religiosa, la de declararse a sí mismo el Mesías, es la formulada ante el Sanedrín, una acusación política, la de proclamarse rey, es llevado ante las autoridades romanas.

A pesar de algunas divergencias de estructura y de contenido, la perícopa tiene el mismo sentido en los evangelistas: escarnecen a un rey de mascarada. El sentido teológico atribuido al relato es dado por los evangelistas mismos: «Y comenzó a enseñarles que el Hijo del Hombre tenía que padecer muchas cosas y ser desechado por los ancianos, y por los sumos sacerdotes, y por los escribas, y ser entregado a la muerte, y a los tres días resucitar» (Mc 8, 31).

Los historiadores y exegetas han buscado un modelo o un paralelo con esta narración en la que algunos creían descubrir características propias de los reyes de carnaval [15]. Sería demasiado largo refutarlos aquí uno tras otro; comentaré solamente un relato de Filón de Alejandría extraído de su obra *In Flaccum* (Contra Flaco) (36-41) que denuncia a las autoridades romanas las exacciones de que se hizo responsable Flaco, el prefecto de Egipto, contra los judíos.

Filón [16] cuenta cómo en el año 38 de nuestra era, cuando el rey Agripa estaba de paso por Alejandría, la muchedumbre detuvo a un tal Carabas: «Empujaron a este desgraciado hasta el gimnasio, lo instalaron en lo alto, bien a la vista de todo el mundo. Le colocaron una hoja de papiro en la cabeza a manera de diadema (diadêmatos). Le cubrieron el cuerpo con una alfombrilla a manera de clámide (khlamudos), y uno de ellos le dio, a manera de cetro (skhêptrou), un trozo de caña de papiro que había visto tirada en el camino.

«Una vez le hubieron colocado las insignias de la realeza y emperifollado como un rey, a la manera de las farsas teatrales, chicos jóvenes, haciendo de lanceros con bastones sobre la espalda, le hicieron calle por los dos lados, jugando a los guardias de corps. En seguida, otros se adelantaron, para presentarle demandas de interés público. Después, proveniente de la muchedumbre de pie, sonó un grito extraño, el nombre de "marin" —que según parece es el título que se da al soberano en Siria.»

Sería muy largo hacer un análisis detallado de los relatos filonianos y evangélicos, sin embargo he aquí, brevemente, una serie de analogías que

se pueden enumerar sobre el escenario, los personajes y el vocabulario de los dos textos.

En los dos casos, las víctimas, Jesús y Carabas, están sin defensa, abandonadas a la excitación de la masa. Empujados en un lugar público, el gimnasio de Alejandría, el pretorio de Jerusalén, son los actores involuntarios de una escena bufa orquestada por algunos que los ridiculizan ante espectadores formados por la cohorte en el N. T. y por la masa en Filón.

Para llevar a cabo su farsa los manifestantes ponen sobre la cabeza (epititheasin te kephale) de Carabas una hoja de papiro (brakhuti papurou), al igual qué los soldados ponen sobre la cabeza (epethekan te kephale: Mt 27,29 y Jn 19, 2) de Jesús, una corona de espinas; la diadema (diadema) simbolizada por una hoja de papiro con la que probablemente se ciñe la cabeza de Carabas es una imagen de la diadema real persa adoptada por Alejandro Magno a manera de corona, como lo deja suponer el término de diadema y el empleo de una hoja de papiro, que difícilmente se podría mantener sobre la cabeza de Carabas a causa de su ligereza. En cuanto al manto con el que se viste ridículamente a las víctimas se trata, según Filón y Mateo, de una clámide (khlamus) en tanto que Marcos habla de púrpura (porphuros) cuyo color simboliza la realeza y Juan la define como una capa civil de púrpura (imation porphuros).

Filón	Mt 27	Mc 15	Jn 19
La multitud en el gimnasio pone sobre la cabeza (etethêkan tê kephalê)	27 Los soldados 27 en el pretorio 29 le pusieron sobre su cabeza (etethêkan tê kephalê)	16 Los soldados 16 en el pretorio	2 Los soldados 18, 28 en el pretorio 2 pusieron sobre su cabeza (etethêkan tê kephalê)
una hoja de papiro una diadema (diadêma) encima de	29 espinas 29 una corona (stephanos)	17 ponen perititheasin) 17 espinas 17 una púrpura (stephanos)	2 espinas 2 una corona (stephanos)
Carabas desnudo una alfombrilla a modo de clámide le da una caña de papiro a modo de cetro	28 Jesús desnudado 28 un clámide (chlamus) 29 una caña 29 en su mano derecha.	(15, 20 le pusieron sus vestidos) 17 una corona (porphuros)	2 un manto de púrpura (imation porphuros)

En fin, el disfraz se completa con la entrega de un cetro que no es más que una caña de papiro en Filón y una caña en Mateo (27, 29) que es el único que ofrece este detalle.

Con anterioridad Jesús había sido desnudado (Mt 27, 28), como lo había sido Carabas, y por tanto está desnudo cuando le colocan la clamide. Esto es lo que se deduce de Mc 15, 20 que precisa que cuando los tormentos acabaron, se le pusieron sus vestidos; lo que significa que se los habían quitado precedentemente.

He aquí un cuadro recapitulativo de las analogías detectadas hasta aquí entre la narración del tumulto de Alejandría y el proceso de Jesús. (Ver cuadro p. 203.)

Este cuatro parece indicar cierta dependencia de los evangelistas, y sobre todo de Mateo, del texto de Filón. Los elementos de burla en los evangelios y en Filón son exactamente los mismos y en número igual en Mateo. El vocabulario es fiel al de Filón en su conjunto; alguna vez hay transposición (la caña de papiro se transforma en caña) o empleo de sinónimos (diadema-corona). El orden en el cual se otorgan a la víctima las insignias reales se respeta en Juan: se le da primero la corona y después el manto, mientras que Marcos y Mateo utilizan el orden inverso, aunque Mateo, al igual que Filón, otorga el cetro al final.

Una vez la víctima está disfrazada o, como dice Filón resumiendo lo que precede «Cuando se le hubo dado como en las farsas teatrales, las insignias de la realeza y fue emperifollado como un rey (...)», empieza el segundo acto: los homenajes al «rey». En Filón «jóvenes muchachos haciendo de lanceros con bastones sobre la espalda le hacían calle por los dos lados, jugando a guardias de corps». Visiblemente los jóvenes se atribuyen el papel de soldados, lo que nos acerca todavía más del relato neotestamentario (Mt 27, 27; Mc 15, 15 y Jn 19, 2).

El juego continúa con salutaciones. Filón emplea el verbo aspaxomai; Mc 16, 18 hace lo mismo, mientras que Mt 27, 29 describe el rito de proskynesis y Jn 19, 2 se muestra más evasivo.

Según Mateo, Marcos y Juan, los soldados dicen: «Salud, rey de los judíos», mientras que en Filón, es de la muchedumbre de quien parte el grito de «Marin», título, dice Filón, que se da al soberano en Siria. Esta palabra sería una transcripción griega del título que se empleaba en arameo para dirigirse al soberano. Maran (atha), en 1 Cor 16, 22 apenas sería diferente. Así pues tenemos en el texto de Filón la transcripción exacta del «rey de los judíos» con que se chacotea a Jesús en el N. T.

Mientras Filón describe la farsa y el papel que juega el «rey» en ella, los evangelistas prefieren desarrollar el tema de los sarcasmos contra Jesús y los soldados escupen sobre él (Mt 27, 30; Mc 15, 19), le dan bofetadas (Jn 19, 3) o incluso golpean su cabeza con la caña (Mt 28, 30). La voluntad de los evangelistas de dramatizar el suceso es manifiesta, ya que describen lo que es, ni más ni menos, que el simulacro de los homenajes rendidos al rey según la costumbre oriental: se

daba un beso al rey después de haberse prosternado delante de él; aquí el beso está remplazado por los salivazos en Mateo y Marcos, y las bofetadas en Juan. Se notará que las burlas de las que Jesús es objeto ya habían sido referidas de forma más condensada cuando tiene lugar la entrevista de Jesús con Herodes que solamente explica Lucas: «Menosprecióle a su vez Herodes, juntamente con su cuerpo de guardia, y haciendo burla de él, le vistió un ropaje blanco y le remitió a Pilatos» (Lc 23, 11).

El capítulo 41 de Filón indica un momento crucial en el asunto: la muchedumbre se mofó de Agripa con el tácito acuerdo de Flaco «que fingió no ver lo que veía ni oír lo que oía»; entonces la multitud acudió en tropel al teatro para reclamar la erección (*anatithemi*) de las estatuas imperiales en las sinagogas, hecho hasta entonces sin precedentes. Resulta difícil no acordarse, ante la posición adoptada por Flaco, de la de Pilatos descrita por Mt 27, 24b: «Pilatos tomó agua y se lavó las manos en presencia del pueblo.» La evolución de los hechos en el pasaje de Juan, a la inversa de los de Mateo y Marcos, es la misma que en el texto de Filón. Después de haber sido objeto de burla con la complicidad de Pilatos, Jesús es conducido de nuevo ante Pilatos que debido a las presiones y el chantaje de la masa («Si sueltas a ése, no eres amigo del César», Jn 19, 12), capitula; en Filón no se trata de chantaje, sino de corrupción: Flaco ha sido comprado «con miserables honores», dice en el capítulo 41. Hay en nuestro caso, un parentesco cierto entre la corrupción y el chantaje al que la autoridad romana cede por debilidad.

Enardecida, la muchedumbre de Alejandría reclama entonces la erección (*anatithemi*) de estatuas en las sinagogas, mientras que en Jerusalén pide que Barabbas sea indultado y exige la crucifixión de Jesús. Ahora bien, se constata curiosamente que la palabra empleada por Filón (*anatithemi*) significa también «crucificar», como en Polibio I, 86, 6; imaginar, pues, una transposición del relato de Filón en la pericopa neotestamentaria no es difícil.

Sucintamente, he aquí algunas notas concernientes a los personajes que intervienen en *Contra Flaco* 36-41 y en el proceso de Jesús.

En algunas versiones antiguas del N. T., Barabbas es llamado Jesús Barabbas. Esto plantea evidentemente algunos problemas. Orígenes esbozaba ya la explicación siguiente: «En muchos ejemplares (del evangelio), no está escrito que Barabbas se llamase también Jesús; lo que es quizá justo, por miedo a que el nombre de Jesús se mezcle con el de un malvado.» (*Contra Celso* I, 63).

Implícitamente Orígenes reconoce, pues, que Barabbas se llamaba también Jesús *, lo que puede conducir finalmente a identificar a Barab-

* Ésta sería también la opinión de investigadores contemporáneos tales como H. A. Rigg, P. Winter, H. Maccoba, que piensan que en la antigüedad las versiones que hablan de Jesús Barabbas habrían sido numerosas, mientras que después fueron eliminadas poco a poco por razones apologéticas evidentes.

bas con Jesús para hacer de ellos un único personaje. Jesús se habría podido llamar Barabbas, nombre que le habría sido designado como «hijo del Padre» Bar-Abbas) (Mc 14, 35) o como «Hijo del Maestro» (Bar-Rabba), según la ortografía escogida por las diferentes versiones para escribir Barabbas.

Hemos visto también precedentemente la comparación que puede hacerse entre Jesús y Carabas que se confirmaría con la identificación entre Jesús y de Barabbas y con la similitud fonética entre Barabbas y Carabas.

Queda no obstante una sombra: la de la liberación de Barabbas y sus circunstancias, extrañas para ciertos investigadores y verosímiles para otros. Unos y otros se apoyan en el acta de acusación de una audiencia de G. Séptimo Vegetus, prefecto de Egipto en el año 85 d. C. Éste magistrado declara a un tal Fibión culpable de haber intentado tomarse la justicia por su mano: «Merecerías ser flagelado (mastigoô)... complaceré a la muchedumbre (kharixomai)» [17]. Indultar a un prisionero a petición de la muchedumbre, ¿es un caso excepcional o corriente? Este problema de derecho puede ser debatido largamente. Referente al ejemplo citado, es totalmente interesante en cuanto a la circunstancia, al vocabulario y al lugar. La circunstancia es la puesta en libertad de un prisionero por la autoridad romana cediendo a las presiones del pueblo. La frase contiene dos palabras claves *mastigoô* y *kharixomai*, la primera empleada en el anuncio neotestamentario de la Pasión del Hijo del Hombre (Mt 20, 19; Mc 10, 34; Lc 18, 38) y sobre todo en la narración de la flagelación del evangelio de Juan (Jn 19, 1); el segundo verbo se utiliza dos veces en los Hechos de los Apóstoles (25, 11.16) a propósito del proceso de Pablo en una situación análoga al proceso de Jesús, puesto que los grandes sacerdotes y los notables judíos, conspirando contra Pablo, reclaman su traslado a Jerusalén y preparan una emboscada para matarlo por el camino; los mismos personajes proponen también acabar con Jesús (Mt 27, 20; 1 Mc 15, 11). Aunque la palabra *kharixomai* no es empleada al final de los evangelios, Marcos (15, 15) emplea casi un sinónimo cuando, para satisfacer (ikanon poiesai) a la masa, Pilatos libera a Barabbas. Ahora bien, Egipto es el teatro de la liberación de un tal Fibion por parte del prefecto y es también el lugar del incidente contado por Filón. ¿Una coincidencia fortuita? Veamos, no obstante, que la cronología de los sucesos que tienen lugar en Egipto es contemporánea a la época de redacción de los evangelios y de los Hechos de los Apóstoles.

El grupo de los amotinados está constituido en Filón por chiquillos y jóvenes ociosos. Disfrazan a Carabás de rey, se burlan de él, se atribuyen el papel de soldados, y según Mt 27, 27; Mc 15, 16, son también soldados los que hostigan a Jesús en el pretorio. Lo que habría podido ser tan sólo un incidente en las dos narraciones degenera rápidamente a causa de los que dirigen el tumulto. Filón los denuncia (11), los describe

en acción, manipulando a la masa. Los evangelistas hacen lo mismo; he aquí dos versículos que bastan para resumir la situación:

Mt 27, 20: «Los príncipes de los sacerdotes y los ancianos persuadieron a la turba de que pidiesen a Barabbas y matasen a Jesús.» Mc 15, 11: «Los príncipes de los sacerdotes excitaron a la turba para que (Pilatos) les soltase a Barabbas.»

El árbitro de toda la escena en el pasaje neotestamentario y en *Contra Flaco* es el representante romano sobre quien la muchedumbre presiona: «Conociendo todo esto, o mejor dicho, viéndolo, Flaco habría podido, con todo derecho, hacer prender al loco (Carabas) y meterlo en la prisión para quitar a los que le agobiaban con injurias la ocasión del ultraje (...)». En fin, más grave todavía, Flaco «fingió no VER lo que VEÍA y oír lo que oía», lo que es una forma de traducir el gesto de Pilatos que «tomando agua se lavó las manos delante del pueblo diciendo: Soy inocente de la sangre de este justo; vosotros VERÉIS» (Mt 27, 21).

La escena toma entonces un cariz trágico; al límite de la exasperación, la masa reunida responde a Pilatos: «Sea su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (Mt 27, 25); la fórmula tiene sus paralelos en el A. T. (2 Sam 1, 16; 3, 29; Jr 26, 15...) y también en un papiro de 127 a. J. que se refiere a una transacción comercial egipcia: «Que la responsabilidad de los compromisos suscritos anteriormente mencionados caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos» [18], lo que da peso al compromiso contraído y desdramatiza un poco la respuesta de los judíos; esta réplica fue, sin embargo, desafortunada puesto que fundaba la tesis de la responsabilidad colectiva del pueblo judío en la muerte de Jesús y justificó persecuciones y crímenes en contra de los judíos. En fin, al no estar satisfecha con el simple acuerdo tácito de la autoridad romana, la muchedumbre empuja a Flaco y a Pilatos a ser verdaderos cómplices, al hacer levantar estatuas imperiales en las sinagogas y ordenar crucificar a Jesús. Para ello, el pueblo utiliza todos los medios a su disposición: «compra a Flaco con miserables honores» (capítulo 41), ejerce un chantaje sobre Pilatos; Mc 15, 15, poco explícito, indica solamente que Pilatos cede, «queriendo contener a la masa»; Juan desarrolla la idea de un eventual miedo de Pilatos, diciendo que «se atemorizó» (19, 8); miedo que va en aumento, pues se le acusa de no ser «amigo del César» (Jn 19, 12), acusación grave que puede provocar su revocación. Esta estratagema política es empleada también en *Contra Flaco* 42: «Ellos (el pueblo) utilizaban ingeniosamente el nombre del César (para forzarle la mano).»

Con este broche de oro remitimos al lector a nuestro artículo monográfico «Jesús o Carabàs» publicado en *Associació Bíblica de Catalunya*, 27, 1985, pp. 2-11.

CONCLUSIÓN

La cuestión que se plantean los exegetas a propósito de cada pasaje es de saber si los redactores de los evangelios tenían un modelo y en qué medida permanecían fieles a él. La respuesta es a menudo difícil, pues si bien los evangelistas quieren aportar hechos históricos, mezclan la apología y lo historiográfico (técnicas estéticas de narraciones). Comprendemos en seguida los problemas que esto acarrea para nosotros, habituados a distinguir los géneros literarios (mitos, leyendas, fábulas, cuentos, documentos históricos). El *Contra Flaco* de Filón no está exento del mismo defecto que los evangelios, pues la obra, ante todo polémica, está dirigida contra Flaco, y todos los sucesos que cuenta Filón se destinan a denigrar al prefecto de Egipto.

Pero estas obras tienen en común el tener un personaje principal, en un caso Jesús, en el otro Flaco, que los autores se dedican a magnificar o a denigrar. Hemos podido constatar en el curso de este rápido estudio que hay una identidad de estructura en estas dos narraciones. Si se considera la escena de los ultrajes, se aprecia que los acontecimientos se suceden en un mismo orden: se toma a un hombre, se le conduce a un lugar público, se le disfraza con vestidos reales, se hacen burlas de él; después, en el episodio siguiente, la muchedumbre de Jerusalén reclama la muerte de Jesús y los alejandrinos, la elevación de estatuas en las sinagogas. Dos hechos sin precedentes a los que la autoridad romana cede.

Además de las similitudes en el desarrollo de los hechos, hay personajes que intervienen en el mismo número en las dos historias y que interpretan papeles absolutamente análogos. A todo ello se une el vocabulario empleado por los redactores que, como hemos visto muchas veces, es idéntico, como en la frase «poner sobre la cabeza» (de la víctima, una corona): «etethekan te kephale» cuando no hay empleo de sinónimos (stephanos = diadema), juego de palabras (anatithemi = stauroo) o bien el uso de antónimos.

La técnica de base empleada por los evangelistas y el autor de los Hechos de los Apóstoles es la transposición; ya se trate de la escena adaptada a la ciudad de Jerusalén y al caso de Jesús, de los personajes o del vocabulario.

6. *LA MUERTE*

Resulta difícil descubrir los elementos históricos en los relatos de la Pasión, pues los evangelios buscan sobre todo efectos dramáticos. La única cosa de la que los exégetas creen poder estar seguros es que Jesús fue detenido, juzgado sumariamente, condenado y ejecutado [19].

No se puede hacer aquí el estudio minucioso de los relatos de la agonía y de la crucifixión de Jesús, sin embargo se recorrerán las etapas esenciales que suscitan un comentario desde el punto de vista de la egiptología.

A pesar de estar condenado al suplicio de la cruz, la autoridad de Jesús no se vio mermada en nada, lo que se manifiesta sobre todo en dos de las siete palabras que pronuncia durante su agonía.

En la primera, Jesús intercede delante de su Padre en favor de sus verdugos para quienes solicita la no responsabilidad: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34).

En el plano de la crítica textual, la frase es incierta, pues falta por ejemplo en el papiro 75, así como en el Codex Vaticanus; además rompe la continuidad de la narración de crucifixión (versículos 33-34b).

Sin embargo en Egipto se encuentra una argumentación equivalente; para excusar sus faltas, un pecador declara «no me castigues mis numerosos pecados (*bt'*), pues yo soy un hombre que no se conoce a sí mismo, yo soy un insensato» [20]. En la primera frase citada por Lucas, Jesús se impone como el intermediario entre los hombres y Dios; en la segunda, que se dirige al ladrón arrepentido, su autoridad permanece plena e independiente. Al gozar de una delegación del poder divino, puede responder al malhechor que le dice: «Jesús, acuérdate de mí cuando vinieres en la gloria de tu realeza»; «En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23, 42-43).

Paradójicamente la autoridad de Jesús se acrecienta a su muerte, en vez de disminuir. Hasta aquí nos hemos visto obligados muchas veces a comparar a Jesús con el faraón, y una vez más poseemos un ejemplo de sus destinos paralelos. En efecto, el rey difunto mantiene su poder en este mundo lo mismo que en el más allá y puede prohibir el acceso al «paraíso egipcio» a eventuales usurpadores de sepulturas por ejemplo. He aquí en qué términos da instrucciones el rey a los funcionarios encargados de los monumentos funerarios egipcios [21].

«Los que perjudiquen o dañen a una de estas estatuas..., y otros monumentos, mi Majestad prohíbe que ellos mismos o sus padres los disfuten; que puedan juntarse con los espíritus transfigurados en el Occidente, que formen parte de los vivientes (en el más allá).»

Las frases de Jesús y del faraón son de la misma naturaleza, pero

su formulación difiere, una es positiva, la otra negativa; lo que no quita nada de su paralelismo.

El drama de la muerte de Jesús es tal que la naturaleza misma se asocia al duelo: «desde la hora sexta hubo tinieblas sobre toda la tierra hasta la hora nona» (Mt 27, 45; Mc 15, 33 y Lc 23, 44). Se trata de un signo como el anunciado en Am 8, 8.9: «Alzaré (la tierra) como el Nilo, temblará y se abrirá como el río de Egipto. Aquel día —dice el Señor Yahvé— haré que se ponga el sol a mediodía y en pleno día tenderé tinieblas sobre la tierra.» De hecho, fenómenos similares afectan el mundo a la muerte de un gran personaje: un eclipse de sol y un violento huracán acompañaron el arrebatamiento al cielo de Rómulo [22], la muerte de César dio lugar a un eclipse de Sol, una erupción del Etna, temblores de tierra y apariciones de cometas [23].

Egipto, como el resto del mundo pagano, estaba capacitado para interpretar los signos del cielo: hemos visto ya los trastornos cósmicos que siguieron a los desórdenes terrestres que derribaron a Maat y establecieron las fuerzas del caos. El simbolismo se amplifica todavía cuando nos damos cuenta de que la causa de las tinieblas es un oscurecimiento del sol, pues sabemos los estrechos lazos que unen al faraón con el dios solar Ra, ya que toda una mitología se edificó alrededor de la carrera cotidiana del sol en el cielo.

Cada vez que el sol se levanta, el mundo renace; asimismo el advenimiento de un nuevo rey no podía tener lugar más que al principio de un nuevo día. He aquí por ejemplo la descripción del advenimiento de Amenofis II:

El rey Tutmosis III subió al cielo.
Fue unido al disco solar;
El cuerpo del dios se unía al que le había creado.
Cuando apareció la mañana siguiente,
El disco solar se puso a brillar,
El cielo fue resplandeciente,
El rey Amenofis II fue instalado sobre el trono de su padre.» (Urk. IV, 895, 17—896, 8).

No obstante el sol es a menudo atacado por Apofis, y cuando éste está a punto de ganar, el sol pierde su vigor, su resplandor declina, el mundo se ve amenazado. Seth en calidad de dios de las fuerzas contrarias se fusionó con Apofis y el combate de Apofis contra Ra fue el de Seth contra Osiris.

También cuando el cielo se carga de nubes, o es víctima de las tempestades, se debe a la acción de Seth *.

* Zandee, J., *Seth als Sturmgott*, ZAS 90, 1963, 144-156.
Te Velde, H., *Seth God of Confusion*, Leiden, 1957, pp. 22-23, da una lista de palabras que contienen la figura de Seth, entre las cuales están:

Haciendo la transposición al plano neotestamentario, el símbolo es claro. Seth, digamos el diablo, buscando constantemente dañar al rey (a Jesús), parece al fin ganar, puesto que la hora de la muerte de su adversario ha sonado. En el plano cósmico, el mito se traduce por un ataque victorioso de Seth contra el Sol en un momento en el que éste está en lo alto de su carrera, a la hora sexta, es decir, al mediodía. Es posible que la indicación horaria no tenga verdaderamente valor aquí y corresponda a un uso litúrgico de la iglesia primitiva [24].

Al emprender una relectura más profunda de la muerte de Jesús, no hay que olvidar que los relatos mitológicos convierten rápidamente el combate de Apofis contra Ra en una imagen de la lucha por el poder equivalente a las que oponen a Seth contra Osiris, y después a Seth contra Horus.

Horus, bajo uno u otro de sus aspectos, es el defensor de Ra y de Osiris. En el primer caso, arponea a Apofis (Seth) con su lanza *. Pero, ¿es posible imaginar a Horus momentáneamente vencido; vuelve Seth la lanza contra él? Nada se nos dice aunque bien es verdad que Horus no tiene solamente partidarios. Elianos ** cuenta cómo «los habitantes de Coptos que honran al cocodrilo, piensan afligir a los Tentyritas, enemigos de los cocodrilos, crucificando a los gavilanes» (símbolo de Horus).

Así, dos maneras de dar muerte serían empleadas en la batalla que libran Horus y Seth, la cruz *** y la lanza (?); hasta aquí la transposición al suceso neotestamentario es fácil de establecer, si es cierto que

---

nsni = furor, tempestad, desastre
h3h3ti = tempestad, tormenta
snmw = ráfagas de lluvia
kri = tempestad, (nube)
rswt = pesadilla.

* ROEDER, G., *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena, 1915, p. 123, traduce el siguiente texto del templo de Horus en Edfu:

«Los adversarios penetran en el agua después de haberse transformado en cocodrillos e hipopótamos. Cuando Ra-Harachte, sentado en su barca, se adelantó sobre el agua, los cocodrilos y los hipopótamos surgieron y abrieron sus bocas contra su enemigo Ra-Harachte. Horus-Behedeti se precipitó en el lugar, sus servidores estaban detrás de él, teniendo entre sus manos armas de bronce, un cuchillo (?) de bronce, un arpón y una red... Vencieron a los cocodrilos y los hipopótamos de tal suerte que trescientos cincuenta y uno adversarios, muertos a la vista de Edfu, fueron arrebatados acto seguido.»

Apofis, que puede tener en las representaciones el aspecto de una serpiente, de un cocodrilo o de un cerdo, inspiró sin duda la imagen del dragón abatido por uno de los numerosos santos caballeros de la Iglesia Copta, como podría probarlo una representación del templo de Hibis en Kharga, en la que Apofis posee la forma de una gran serpiente, imagen muy próxima a las representaciones cristianas del dragón.

La imagen más popular en el mundo occidental actual es sin duda la de S. Jorge luchando en contra del dragón.

** ELIANOS, *De la naturaleza de los animales*, X, 24.

HERODOTO II, 65 y ESTRABON, XVII, 812, explican que todo hombre que provoca, intencionadamente o no, la muerte de un halcón es castigado con la muerte.

*** La cruz no es sin embargo un suplicio egipcio.

tuvo lugar. La muerte de Jesús sería, en suma, la contrapartida de la entrada triunfal en Jerusalén, que marcaría, desde el punto de vista egipcio, el triunfo de Osiris sobre Seth.

La lanzada que profetiza Zacarías 12, 10 remplaza la costumbre judía de romper las piernas del condenado para asegurar su muerte. Pero la intención del redactor es que Jesús muera a la hora señalada por la costumbre judía para la inmolación del cordero pascual, «entre los dos atardeceres», es decir entre el declinar del astro y su ocaso. Ahora bien es innegable que para Juan, Jesús es el Cordero pascual del que se recomienda no quebrantar ningún hueso (Éx 12, 46). El agua y la sangre que manan del costado abierto de Jesús simbolizaban en la época patrística el bautismo y la sangre de la Eucaristía; la interpretación de la sangre en Egipto podría incitar a un simbolismo análogo *. Por otra parte, la conservación de un cuerpo intacto es la primera condición requerida ** para vivir en el más allá egipcio. Los textos de las Pirámides abundan en fórmulas en las que Isis y Nefthis, Horus o Nut «unen» los miembros del difunto asimilado a Osiris.

El despedazamiento del cuerpo de Osiris y la dispersión de los trozos por todo Egipto es obra de autores tardíos, que sufren la influencia de los mitos de Dionisios y de Adonis.

Para apoyar esta tesis, he aquí un texto de ascensión, en el que el rey asirio rehúsa a que sus huesos sean rotos:

«Decir: X. es Osiris en cenizas. Su horror, es la tierra; X. no entrará en Geb *** a fin de que no sea aniquilado ni se duerma en su casa terrestre, a fin de que sus huesos no sean quebrados. Sus heridas son borradas.» (Pyr 308).

Al final de la narración de la agonía de Jesús, Juan (19, 35-36) certifica la veracidad de su testimonio que confirma el cumplimiento de las Escrituras y que podría cerrar su evangelio. El sistema es corriente en Egipto al concluir un cuento. «Ha llegado (a un completo acabamiento) desde el principio hasta el fin, conforme a lo que ha sido encontrado en escritura» [25]. Los redactores de textos oficiales hacen lo mismo; según Daumas [26] «conscientes de su baladronada» toman la delantera asegurando al lector que lo que dicen es verídico; Tuthmosis III, por ejemplo, hace escribir: «Mi Majestad ha dicho esto según la verdad para que todo el mundo lo sepa: mi gran abominación es la de contar mentiras; no se encuentran aquí falsas afirmaciones.»

* El difunto es sometido a una ablución de agua. El rey, durante su coronación, es entregado a una especie de bautismo. El agua proviene siempre del Nilo, a cuyas aguas se asimilan los líquidos que fluyen del cuerpo muerto de Osiris.

En cuanto a la sangre, puede simbolizar el sacrificio de Osiris.

** Los embalsamadores cortan solamente el costado del cuerpo para extraer las vísceras. Más tarde se colocaba encima de la herida una hoja espesa, de oro, sobre la que se había grabado o incrustado el ojo udjat, que tenía el poder de curar las llagas.

*** Alusión a su sepultura.

La sepultura constituye en lo sucesivo la última etapa antes de la resurrección. La dignidad de la sepultura y de los últimos homenajes rendidos al cuerpo de Jesús hacen olvidar la ignorancia de su muerte. A este respecto el texto de Juan es el más interesante. Nicodemo y su compañero traen cien libras de una mezcla de mirra y áloe. ¡Una enorme cantidad! 32, 700 Kg de perfume y de aromas no debía ser la cantidad utilizada por un simple particular, sino más bien por un gran personaje, un rey. «Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo envolvieron con lienzos junto con los perfumes, según es costumbre entre los judíos sepultar.»

Aunque el griego *othonia* puede significar «ropa» o «fajas», Juan parece hacer alusión más que nada a las vendas, puesto que añade: «con los perfumes» (...), lo cual es importante, pues significa que Jesús fue enterrado «según es costumbre entre los judíos sepultar». Y los judíos no embalsaman los cuerpos. «¿No vería Juan la sepultura de Jesús en forma de embalsamamiento tal como lo practicaban los egipcios o incluso a veces los griegos?», se pregunta Boismard, que cree resolver la cuestión recordando que Juan escribe para los cristianos de origen griego. ¿Por qué el evangelista insiste entonces en hacer coincidir una costumbre extranjera con una práctica funeraria judía? El detalle podría no tener mayor importancia[27].

Los judíos de alto rango y los egipcios, incluso en la época tardía, son enterrados en tumbas horadadas en la roca. Para los egipcios esta práctica hace referencia a un mito de la montaña primordial que es el origen de la vida del mundo. Así, hacerse enterrar en la roca ayuda al muerto a volver a la vida.

Por último, apuntemos que según una cronología aproximativa, Jesús habría muerto hacia la edad de treinta años *. Ahora bien, treinta años indicaba generalmente el término de la eficacia de un rey, el momento en que era necesario renovar ritualmente las fuerzas reales en el transcurso de una fiesta, la fiesta Sed. (Diestros egiptólogos piensan que en un período muy lejano, cuando las fuerzas del rey declinaban, era simplemente muerto y remplazado); la fiesta Sed habría sustituido a esta práctica.

Hasta aquí hemos comparado frecuentemente los destinos de Osiris (o del faraón) y Jesús. Los dos aparecen sin duda como dioses sufrientes muertos por traición, el uno obra de su hermano Seth, el otro por obra de su discípulo Judas. ¿Pero podríamos hablar de pasión de Osiris?

Es cierto que una diferencia esencial entre los dos personajes reside en la aceptación por Jesús de su suerte para la salvación de los hombres, mientras que Osiris no tiene ni la presciencia de su muerte, ni la posibilidad de aceptarla o rehuirla.

Por otro lado, los adeptos de Osiris sintieron profundamente su

* Lc 3, 23 «Jesús era, al comenzar, como de unos treinta años».
PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 42. «Los unos dicen que Osiris vivió, los otros que reinó durante veintiocho años.»

muerte y cada año conmemoraban sus sufrimientos. En Sais, en el santuario de Athena, hay un lago y cerca de él «se dan representaciones de su [Osiris (?)] pasión que los egipcios llaman misterios» *.

Herodoto revela otras escenas de fiestas dadas en honor de Osiris. En Bubastis, «después del sacrificio, todos y todas se golpean por miriadas y miriadas, en honor de quién se golpean, yo tendría escrúpulos en decirlo **. Todos los que hay de Cariens habitando en Egipto hacen todavía más, puesto que llegan incluso a hacerse cortaduras en la frente a golpes de espada y con ello se dan a conocer como extranjeros y no egipcios [28]».

Tales escenas no son concebibles más que si el misterio provoca una descarga emocional particularmente intensa y dolorosa entre los participantes.

Finalmente, hay lámparas ardientes en la fiesta de Sais [29] en rememoración probablemente de la afanosa búsqueda por parte de Isis de los miembros dispersos del cadáver de Osiris.

La mención de todas estas fiestas muestra la magnitud del drama de la muerte de Osiris y parece atestiguar la idea de una pasión de Osiris, si bien no soportará ultrajes ni suplicios comparables a los de Jesús.

* Herodoto II, 171.

Herodoto se muestra siempre misterioso a propósito de la religión egipcia, no especificando si se trata de la pasión de Osiris, aunque todo lo deja presagiar.

La palabra misterio hay que comprenderla en el sentido de «drama sagrado» que reproduce una escena religiosa.

Dunand, F., Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine, *Mystères et Syncrétismes*, Etudes d'Histoire des Religions 2, 1975, 11-62, estudia principalmente en este artículo la diferencia existente entre los misterios en el sentido helenístico y romano del término y los de épocas anteriores.

** Deploran la desaparición de Osiris.

B. LA RESURRECCIÓN Y LA ASCENSIÓN

El último acto de la historia de Jesús entre el instante de su muerte y el de su subida al lado de su Padre, gira alrededor del tema central de la resurrección.

La bajada de Jesús a los infiernos (Ef 4, 8-10), recogida en el símbolo de los Apóstoles, muestra la realidad de su muerte de hombre y su triunfo sobre ella. Si «Dios lo ha sacado de las angustias del Hades», es decir del sheol (Act 2, 24), fue porque primero descendió, aunque jamás lo abandonó Dios (Act 2, 31).

Este credo sale al paso de los rumores que ponen en duda la veracidad de la muerte de Jesús en provecho de una versión que acreditaría, por ejemplo, su colocación en el sepulcro en tanto que Él estaría solamente muerto en apariencia; la evasión del sepulcro podría haberla realizado con ayuda de sus cómplices.

El descenso a los infiernos es un tema bastante extraño en el judaísmo del siglo I, pues parece ser un elemento típicamente egipcio y griego, del que se encuentran ramificaciones en las celebraciones de los misterios de Isis, a las que Apuleo hace alusión *.

* APULEO, *Las Metamorfosis*, XI, 23.

Véase a este propósito DUNAND, F., Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine, *Mystères et Syncrétismes*, Etude d'Histoire des Religions 2, París, 1975, pp. 52-53.

PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 19.

«Más tarde Osiris vuelve de los infiernos y emprende la tarea de aguerrir a Horus y de ejercitarlo en el combate.»

El Cuento de Setme II revela un descenso a los infiernos de un género particular, puesto que los dos protagonistas del cuento lo visitan en vida y después vuelven a la tierra.

Para más detalles sobre el tema en Egipto: PIANKOFF, A., La descente aux enfers dans les textes égyptiens et les apocryphes coptes, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, t. 7, pp. 33-46.

En cuanto a la resurrección como tal, ninguno de los evangelios canónicos la cuenta: solamente un cierto número de indicios, entre los cuales están las apariciones, apoyan la creencia en la resurrección.

El episodio del sepulcro vacío no contribuyó manifiestamente al nacimiento de la fe en la resurrección, pero sí a su alegación. Jamás se hubiera creído el anuncio de la resurrección de Jesús en Jerusalén de no haberse podido mostrar el sepulcro vacío. La polémica judía se orientó, no contra la afirmación del sepulcro vacío, como puede verse claramente en el evangelio de Mateo, sino solamente contra su interpretación en relación al anuncio de la resurrección.

Pero volvamos a la narración de la historia. (Ver cuadro p. 217.)

Es evidente que las narraciones no concuerdan pero contienen un cierto número de informaciones interesantes, fuere cual fuere el nivel redaccional en el que se inserta cada uno de los elementos.

- La presencia únicamente de mujeres.
- El descubrimiento del sepulcro vacío.
- La aparición del ángel (o de los ángeles).
- La noticia de la resurrección.
- El anuncio de la ascensión (Jn 20, 17).
- El papel misionero confiado a las mujeres.

El lugar ocupado por las mujeres es muy diferente según los evangelios. En los sinópticos, descubren el sepulcro vacío y son las primeras en saber la nueva de la resurrección (Mt 28, 6; Mc 16, 6; Lc 24, 6); en Juan, María de Magdala descubre sola el sepulcro vacío y ve a Jesús (Jn 20, 1-18).

Así pues, los primeros testigos de la resurrección son mujeres. Mientras en el evangelio de Mateo, las mujeres se limitan a relatar los sucesos a los discípulos, en Lucas por el contrario su audiencia es más grande: «ellas anunciaron todas estas cosas a los once y a todos los demás»; el mismo papel les es atribuido por Juan, cuando Jesús pide a María de Magdala:

«Ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.» ¿Hay que ver aquí el esbozo del papel apostólico confiado a las mujeres, al que nada en el judaísmo deja presagiar, puesto que una mujer no está habilitada para testimoniar delante de los tribunales? Su declaración no es admisible; Pablo lo ha comprendido tan bien, que en la lista de testigos de la resurrección que da en 1 Cor 15, 4-7, no menciona más que hombres. No es de extrañar, pues, al decir de Lucas (24, 11-12), que los apóstoles no las creyeron por lo que en el versículo siguiente Pedro va a verificar sus afirmaciones, haciéndose de esta forma garante de su credibilidad.

Mt 28, 1-2	*Mc 16, 1-5*	*Lc 24, 1-4*	*Jn 20, 1.11.12*
1. Después del sábado	1. Pasado el sábado María Magdalena y María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ir a ungirle.		
al alborear el primer día de la semana,	2. Y muy de mañana el primer día de la semana,	1. El primer día de la semana muy de mañana	1. El primer día de la semana
María Magdalena y la otra María			María Madalena
van a ver el sepulcro	van al sepulcro al salir el sol.	ellas fueron al sepulcro llevando los aromas que habían preparado.	va al sepulcro temprano cuando había tinieblas
	3. Y decían entre ellas, «¿quién nos rodará la piedra de la puerta del sepulcro?»		
2. Y he aquí que se produjo un gran terremoto,			
Apartó la piedra	4. Y observan que la piedra, había sido rodada.	2. Pero encontraron que la piedra había sido apartada del sepulcro.	y ve la piedra quitada del sepulcro
	5. Al *entrar* en el sepulcro,	3. Al *entrar* no encontraron el cuerpo del Señor Jesús.	20, 11. (...) se inclinó hacia el sepulcro.
un ángel del Señor	vieron a un joven	4. Aún desconcertadas se les presentaron dos varones.	20, 12. Y vio dos ángeles sentados,
y se sentó sobre ella	sentado a la derecha.		

Antiguo Testamento	*Mt 28*		*Mc 16*	*Lc 24*	*Jn 20*	
Visión de una apariencia de hombre (o ángel) (Dan 8, 15).	2. Un ángel del Señor bajó del cielo.*	9. Jesús salió al encuentro (de las mujeres).*	5. Visión de un joven.	4. Dos hombres (= dos ángeles).	12. María de Magdala vio dos ángeles.	14. María de Magdala vio a Jesús.
Descripción en términos de luz (Dan 7, 9; Ez 1, 26).	3. Su aspecto era como un relámpago, y su vestido, blanco como nieve (Dan 7,9).		5. Vestido con una túnica blanca.	4. Con vestido resplandeciente.	12. Vestidos de blanco.	
Una voz se hace oír (Dan 8, 16; 10,9; Ez 1, 28).		9b. Diciendo.			13. Diciéndole.	15. Jesús le dice.

El «vidente» aterrado (Dan 8, 17).	4. Los guardias se desplomaron.	10. No temáis.	5. Y se asustaron. 8. Salieron y huyeron, poseídas de temor y espanto.	5. Ellas estaban asustadas.		
Caído en tierra, sobre el rostro (Dan 8, 17-18); 10, 9; Ez 1, 28).	4. Quedaron como muertos.	Se prosternaron delante de él.		5. Bajando la cabeza hacia el suelo.		
El hombre (o el ángel) de la visión le toca, lo levanta, antes de darle un mensaje (Dan 8, 18; 10, 10; Ez 2, 2).		9c. Le cogieron los pies.				16. 17. Jesús le dijo: «María..., deja de tocarme.
	5-7. El ángel transmite un mensaje a las mujeres.	10. Transmisión del mensaje a las mujeres.	6-7. Transmisión del mensaje a las mujeres.	5b-7. Transmisión del mensaje a las mujeres.		17b. Transmisión de un mensaje a María Magdalena.

* Mc 16, 9: «Una vez resucitado, al amanecer el primer día de la semana, Jesús se apareció primeramente a María Magdalena, de la cual había lanzado siete demonios.»

** Boismard, M. E. y Benoit, P., *op cit.*, p. 443, encuentran un paralelo con el texto de Mateo en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*. Cuando Pedro está en prisión, el ángel del Señor aparece bruscamente, le hace levantar y atravesar sin dificultad dos puestos de guardia, y después abre misteriosamente la puerta de la prisión para que pueda salir (Act 12, 6-11).

Si en Palestina se puede poner en duda el testimonio de las mujeres, no ocurre lo mismo en Egipto, en donde desde la época faraónica la mujer goza de derechos iguales a los del marido. Incluso en la época helenística y romana, el derecho egipcio no adoptó jamás la institución del Kurios (Señor), necesaria para la mujer griega que deseaba desempeñar actos jurídicos [30].

Las narraciones están construidas según el esquema apocalíptico empleado en el A. T. *, del que ofrecemos aquí las características principales: (Ver cuadro pp. 218-219.)

Además de las variantes que pone en evidencia este cuadro sinóptico podemos hacer algunas observaciones.

Todos los evangelios aparecen uno o dos ángeles a las mujeres o a María Magdalena, pero en los escritos neotestamentarios (Mateo y Juan), la visión se amplía con la imagen del resucitado en persona.

En Juan es el personaje principal; los dos ángeles, relegados a un papel menor, preparan la entrada en escena de Jesús resucitado, que finalmente ocupa el lugar que tenía Él o los ángeles en los otros evangelios.

Nos podemos interrogar con razón sobre la función real de los dos ángeles en Juan. Es difícil de definir. Por el contrario un egipcio vería probablemente en ellos la descripción de la representación, bien conocida, de Isis y de Neftis velando una a la cabeza, la otra al pie del lecho en el que se ha depositado el cuerpo de Osiris. La representación figurada puede resultar tanto más sugestiva, incluso para un judío, cuanto Isis abriga a menudo Osiris bajo sus alas desplegadas a la manera de los ángeles que protegen el arca de la alianza **.

El segundo tema al que prestaría atención un egipcio es el de la búsqueda del cuerpo de Jesús, o dicho de otro modo: la búsqueda del cuerpo de Osiris.

En dos ocasiones, según Plutarco, Isis busca el cuerpo de Osiris. La primera vez [31] al embarrancar un cofre que contiene el cuerpo de Osiris, al pie de un árbol, que al crecer, guarda en sus entrañas de madera al arca. El rey del país, maravillado por la belleza del árbol, lo hace cortar para convertirlo en una columna de su palacio. Instruida de los hechos «por un viento divino de renombre», Isis se rindió a Biblos y lloró. Al ver el tronco del árbol, pidió la columna que soportaba el techo

* Tomado por ejemplo de Dan 8, 15 ss.; 10, 5 ss.; Ez 1, 26 ss.
Boismard, M. E. y Benoit, P., *Synopse des Quatre Evangiles*, t. 2, París, 1972, pp. 440 ss.

** En el mito osiríaco las alas son un atributo esencial de Isis, puesto que procuran el refrigerio por su movimiento a Osiris y le ayudan a resucitar.
Véase Bleeker, C. J., *The Sacred Bridge*, Supplements to Numen VII, Leiden, 1963, Isis and Nephthys as Wailing Women, p. 193.

del palacio: «ella sacó el tronco y el cuerpo; después lo envolvió en un lienzo fino y lo ungió con aromas».

La segunda vez, cuando habiendo desmembrado Seth el cuerpo de Osiris en catorce trozos y habiéndolos diseminado en todo Egipto, Isis se obligó a reconstruir el cuerpo de su marido[32].

El primer episodio, a causa de los temas que él desarrolla, es sin duda el más interesante confrontamiento a los evangelios. (Ver cuadro pp. 222-223.)

Todo parece indicar que la trama de la pericopa del evangelio de Juan sea la misma que la de Plutarco en los capítulos 15 y 16.

Cada una de las dos narraciones se subdivide en dos temas mayores:

- La búsqueda del cuerpo.
- Preparación del difunto.

Salta a la vista la inversión de estos temas en la ordenación de las narraciones de Plutarco y de Juan. En el capítulo 20 de Juan, María de Magdala busca el cuerpo de Jesús, mientras que los últimos cuidados funerarios le han sido ya dados por José de Arimatea y Nicodemo al final del capítulo 19.

En Plutarco, por el contrario, Isis busca a Osiris para darle sepultura estable y definitiva. Una vez encontrado y ungido con aromas a Osiris, «ella lo confió en las manos del rey y de la reina» (cap. 16). Esto significa que dos nuevos personajes, que no han aparecido antes, son los encargados de velar la sepultura de Osiris, de la misma forma que José de Arimatea y Nicodemo; los dos casi desconocidos hasta aquí (puesto que es necesario precisar la identidad de José de Arimatea), se ocupan del cuerpo de Jesús y cumplen una parte de las funciones reservadas a las mujeres en los otros evangelios: la de perfumar el cuerpo.

La frase del final del capítulo 16 de Plutarco aparece como el eje que permitiría invertir las dos escenas principales de la narración, como ocurre en el evangelio de Juan.

PJ p211-236-237

	Plutarco		*Juan*	
Búsqueda del cuerpo	cap. 15	por Isis ↓	↑ 20, 11-13	por María de Magdala
La preparación del difunto	cp. 16	por Isis	19, 39-40	por José de Arimatea y Nicodemo
Entrega del cuerpo	cp. 16	al rey y a la reina	19, 38-41	a José de Arimatea y a Nicodemo

PLUTARCO	*Mt*	*Mc*	*Lc*	*Jn*
Capítulo 15			24, 3. Las mujeres no encontraron el cuerpo de Jesús.	20,13. «Han tomado a mi Señor y no sé dónde le han puesto.»
Desaparición del cuerpo de Osiris.				
Isis instruida de los hechos por un viento divino * se desplaza a Biblos.	28, 1. Las mujeres vinieron a ver el sepulcro.	16, 2. Ellas vinieron al monumento.	24, 1. Ellas vinieron al monumento.	20,1. María Magdalena vino al monumento.
Ella se sentó abatida y llorosa ** cerca de una fuente.***				20, 11. María se quedó junto al monumento llorando..., y se inclinó hacia el monumento.
Capítulo 16				
El cuerpo de Osiris es encerrado dentro de la madera del árbol.****				
Isis pide el madero (árbol que contiene el cuerpo de Osiris).	27, 58. José de Arimatea pide el cuerpo de Jesús a Pilatos.	15, 43. José de Arimatea pide el cuerpo de J. a P.	23, 52. José de Arimatea pide el cuerpo de J. a P.	19, 38. José de Arimatea pide el cuerpo de J. a P.
Isis libera al madero.	27, 59a. Habiendo tomado el cuerpo.	15, 46a. Habiéndolo descendido.	23, 53a. Habiéndolo descendido.	19, 38b. Tomaron el cuerpo.

Envuelve a Osiris en una tela fina.	27, 59. Lo envolvió en una sábana limpia.	15, 46. Lo envolvió en una sábana.	23, 53. Lo envolvió en una sábana.	19, 40. Lo fajaron con bandas.
Y le ungió con esencia perfumada.		16, 1. Ellas compraron aromas para ungirle.	23, 56. Las mujeres prepararon aromas y perfumes.	19, 40. Co aromas. 19, 39. Una mezcla de mirra y áloe.

* En Jn 3, 8 la palabra pneuma designa a la vez el viento y el espíritu divino, es decir el poder divino.

«El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, y no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que ha nacido del espíritu.»

** El dolor de Isis a la muerte de Osiris es célebre. Asociada a Neftis, quizá por razones de simetría y de equilibrio como es frecuente en el pensamiento egipcio, dieron lugar a la composición de dos letanías muy conocidas: *Los Cánticos de Isis y de Neftis* y *Las Lamentaciones de Isis y Neftis.*

Desde hacía mucho tiempo ya, dos plañideras, una delante, la otra detrás del sarcófago, ocupaban un lugar importante en la procesión funeraria. Las llamadas la «gran llorona» y la «pequeña llorona» fueron muy pronto identificadas respectivamente como Isis y Neftis.

Véase Bonnet Rarg, 377 ss.

Véase Bleeker, C. J., *The Sacred Bridge*, Suplements to Numen VII, Leiden, 1960, Isis and Nephthys as Wailing Women, pp. 190-205.

*** Plutarco emplea la palabra krene: «Manantial, fuente sin idea de salto.» Puede, pues, tratarse de un pozo. Ahora bien, los exegetas hacen notar que la tumba descrita por el evangelio de Juan tenía que estar cavada a la manera de un pozo, puesto que fue necesario inclinarse para ver el interior.

**** Act. 5, 30: «el Dios de nuestros Padres ha resucitado a Jesús a quien vosotros matasteis colgándole de un madero *(xulon)*».

Véase Act 10, 39.

Vayamos a los hechos que atestiguan de una u otra forma la resurrección de Jesús.

Según Guignebert [33], «la fe en la resurrección que fundó el cristianismo, no reposó en su origen sobre esta afirmación: Jesús puesto en el sepulcro en el atardecer del viernes, salió vivo al alba del domingo, sino más bien sobre esta otra: Jesús después de su muerte, fue visto por varios discípulos».

Lo cierto es que el suceso tuvo lugar sin testigos. El contraste es tanto mayor cuanto que la muerte había sido motivo de una gran escenificación (fenómenos cósmicos, soldados, mujeres...). El vacío es tanto más sentido cuanto que el evangelio apócrifo de Pedro sintió la necesidad de llenarlo indicando la presencia (en la resurrección) de ancianos, escribas y soldados.

Los únicos hechos transmitidos por los evangelios son el sepulcro vacío, las declaraciones del o de los ángeles y finalmente las apariciones que constituyen el elemento indispensable para la credibilidad del suceso de cara a los cristianos, a los judíos y a los paganos.

Conocemos en el mundo pagano a dioses de la vegetación que mueren y renacen de forma cíclica. Su ejemplo no tiene parangón posible con Jesús, pero prueba que la idea de la resurrección divina no era extraña en estos ambientes.

Hay que reconocer que hasta el siglo II a. J., Israel no posee una doctrina clara sobre la resurrección de los muertos. El alma del muerto desciende al sheol, en el que encuentra las almas de todos los muertos justos e impíos.

Se ha recurrido a una serie de textos del A. T. [34], en la creencia de que aportarían algún dato sobre la idea de la resurrección a partir del siglo II a. J., pero la búsqueda ha sido infructuosa, todo lo más, como opina B. Rigaux [35], estos pasajes nos ofrecen un vocabulario sobre la resurrección como *chaya*, vivir; *hequis*, despertar; *qum*, levantarse. Estos tres verbos fueron traducidos por los LXX por *xen*, vivir; *anistanai*, levantarse; y *egerthenai*, despertarse *; «levantarse» y «despertarse» se impusieron como vocablos técnicos para hablar de resurrección de los muertos.

Diversas influencias, la crisis de las conciencias que supuso la helenización y la persecución de Antioco Epifanes, ocasionaron una mutación de las mentalidades en lo que concierne a la resurrección de los muertos. Una literatura abundante lo atestigua, como los libros de Daniel, 1 y 2 de los Macabeos, la Sabiduría **, los apócrifos, entre ellos el segundo libro de Henoch, el segundo libro de Baruch, el libro de los Jubileos, la Asunción de Moisés, los Salmos de Salomón, el cuarto libro de Esdras y los Testamentos de los Doce Patriarcas en los puntos en

* Egerthenai es un pasivo teológico. Lo que significa que el que realiza la acción es Dios.

** *El Libro de la Sabiduría* no forma parte del Canon de la Escritura judía.

que están interpolados de pasajes cristianos; y finalmente añadamos a todos ellos los escritos de la comunidad de Qumran. «Todos estos libros representan a movimientos sectarios, especulaciones y visiones de los que resulta difícil evaluar el alcance y el área de difusión. En todo caso, no ofrecen una unidad de doctrina» [36].

Esquematizando un poco, se pueden distinguir tres corrientes de pensamiento entre las que no hay ni compartimientos estancos ni prioridad [37]. La primera estaría representada por Dan 12, 2. La resurrección precede al juicio de los buenos y de los impíos y corresponde a todos los que no son paganos.

El segundo oscilaría entre una supervivencia o exaltación de las almas de los justos y el castigo de los pecadores, llegando algunas veces hasta explicitar la resurrección de los cuerpos. No se sabe bien si la resurrección sería universal o estaría reservada sólo a los justos.

La última corriente proviene directamente del concepto platónico de inmortalidad. El alma es un principio indestructible. Y preexiste al cuerpo. Al pasar por el judaísmo esta doctrina se une a la creencia de que Dios es el señor y dador de la vida, aquí y en el más allá. En la asunción de Moisés por ejemplo, Israel se ve exaltado directamente hasta el cielo al lado de Dios, mientras que los impíos se ven rechazados en la gehenna (10, 39-40). En el primer libro de Henoch, el alma del justo pasa del sheol a la vida celeste, mientras que el malo permanece en el sheol.

Resulta muy difícil de definir con precisión la doctrina farisaica. En ciertos casos, los rabinos enseñan que hay una retribución después de la muerte; por otro lado consideran la participación en la vida del Mesías como una vida sin fin sobre una tierra de una fertilidad totalmente milagrosa.

La misma incertidumbre planea sobre la doctrina de Qumran. Aunque para Vermes [38] «la doctrina de la resurrección no parece haber preocupado en demasía a la comunidad», P. de Vaux no está de acuerdo con esta opinión. Junto a todas estas líneas de pensamiento, los saduceos, así como los grandes sacerdotes salidos de sus filas, continuaban profesando la creencia más antigua de la bajada de las almas al sheol, sin más *.

En definitiva, se imponen dos conclusiones:

El judaísmo en tiempos de Jesús conoce una esperanza en la resurrección de los muertos, pero la ausencia total de unidad en las aserciones, así como ciertas imprecisiones, tenderían a probar que esta esperanza no estaba en el centro de las preocupaciones religiosas de la época.

Por esto la resurrección de Jesús aparece como un fenómeno excep-

* «Los saduceos niegan la persistencia del alma después de la muerte, los castigos y las recompensas del otro mundo.»
FLAVIO JOSEFO, *La Guerra judía*, 2, 8, 14, 165.

cional, aunque el judaísmo no ignoraba la exaltación del justo perseguido y la exaltación de los mártires de los libros de los Macabeos.

A falta de descripciones de la resurrección poseemos algunas indicaciones temporales. Mc 16, 9 es sin duda el versículo más completo: «Y habiendo resucitado al amanecer del primer día de la semana.» Jesús murió el viernes, vigilia del sábado (Mc 15, 42), y resucitó el domingo por la mañana; pasaron, pues, tres días antes de resucitar; esto es lo que confirma Lc 24, 7 por ejemplo, como ya había sido anunciado a lo largo de los evangelios [39].

Sin embargo parece que no hay que considerar la cláusula del tercer día como histórico sino simplemente como un típico enunciado de la historia de salvación formulada en el lenguaje de la época. Se lee por ejemplo en el Midrash a propósito de Gen 42, 17 ss, «el Santo, que sea alabado, no deja jamás a los justos tres días (enteros) en el desamparo». Es lo mismo que se enseña sobre José, Jonás, Mardoqueo y David. Se dice también (Os 6, 2): «Después de dos días nos devolverá la vida, el tercer día él nos levantará, y viviremos en su presencia.» «José también les dice el tercer día: haced esto y viviréis» (Gen 42, 18) [40].

El tercer día es, pues, el día en el que Dios interviene a favor de los justos para salvarlos.

La historia de Jonás que permaneció «en el vientre del pez tres días y tres noches» (Jon 2, 1) debió jugar igualmente un papel importante en el establecimiento de la cláusula del tercer día, así como la creencia popular según la cual el alma de un muerto queda en su cuerpo durante tres días, al final de los cuales se aleja y la corrupción empieza. Una concepción parecida se encuentra en el N. T., cuando Marta exclama a Jesús delante de la tumba de Lázaro: «Señor, ya huele mal, que es muerto de cuatro días» (Jn 11, 39).

Queda por último la certeza de que Dios no permitiría que su bienamado sintiera la corrupción ni que su alma permaneciera en el sheol (Salmo 16 (15), 10). La cifra tres tuvo en casi todas las civilizaciones un simbolismo mágico, al igual que en Egipto.

Al morir Osiris a los veintiocho años, ya que «esta cantidad de veintiocho corresponde a los días durante los cuales se ve la luz de la luna, y al tiempo que tarda en recorrer el círculo de su revolución» [41], sin duda resucita después de tres días * al mismo tiempo que el astro renace después de tres días de desaparición [42].

Pero no hay que dejarse engañar por una transposición tardía de Osiris en dios lunar; poseemos testimonios más antiguos que la resurrección de Osiris como lo prueban incripciones tan antiguas como las

* Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1910, p. 30.

«La muerte de Osiris tiene lugar el 17 del mes de Atyr y la fiesta de su descubrimiento es el 19.»

Bruckner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und in Verhältnis zum Christentum*, Tübingen, 1920, p. 36, 4.

de los Textos de las Pirámides, en que el rey está frecuentemente asociado a Osiris «Decir: Atúm, tu hijo es este, Osiris, que has restablecido para que viva. Si Osiris vive, X. también vive; si no muere, X. no muere; si no perece, X. no perecerá; si Osiris no es juzgado, X. no es juzgado; si juzga, X. también juzgará» (Pyr. 167); Decir: «Despiértate, Osiris, despierta, oh X., de pie, sentado, sacude la tierra (el polvo) que hay sobre ti» (Pyr. 1068). La idea de resurrección puede expresarse más precisamente por los alientos de Isis y Neftis a Osiris: «Tú has venido, tú has llegado, tú has velado y dormido; tú has permanecido vivo» (Pyr. 1006).

Otro de estos textos que está más bien destinado a favorecer la ascensión dice: «Oh X., esta hora de la mañana, de este tercer día ha llegado cuando te elevaste al cielo conjuntamente con las estrellas, las estrellas imperecederas» (Pyr. 1941).

Varios son los pasajes dignos de ser tenidos en cuenta.

- La conexión entre la resurrección de Cristo y la nuestra (1 Cor 15, 12-20). Si Osiris vive, X. también vive.
- La mención de la mañana del tercer día, bastante próxima de la aserción de Mc 16, 9.

Pero la idea de resurrección no es uniforme en la religión egipcia. Esquematizando un poco, se pueden distinguir dos resurrecciones, una la de Osiris y otra la solar, las dos sin excluirse en absoluto.

De una forma general en los Textos de las Pirámides, la muerte no es más que un sueño * del que uno puede consecuentemente despertarse o ser despertado; la misma idea se encuentra por ejemplo en Ef 5, 14.

«Despierta, tú que duermes,
y levántate de entre los muertos
Y te iluminará Cristo.

Mercer[43] discierne en los Textos de las Pirámides la coexistencia de fórmulas osirianas y solares. Así, los textos que hacen alusión al Oeste serían osirianos (Pyr. 1531) y los que hacen alusión al Este serían solares (Pyr. 2175).

Las dos doctrinas están fundadas sobre un modelo al que se asimila lo más posible al difunto. En un caso se trata de asociar su destino al de Osiris, en el otro al dios solar que cada día se libera del mundo infernal. Para ayudar al difunto a liberarse del mundo de los muertos están previstas numerosas fórmulas mágicas para facilitar «la apertura de la tumba» y permitir «la salida a la luz», según el título de una fórmula del Texto de los Sarcófagos (C. T. II, 107): «Oh Osiris XX., para ti la tierra abre sus fauces y para ti las mandíbulas de Geb se aflojan, para que puedas comer tu pan y recibir tu abundancia, para que subas las grandes escaleras y llegues a la gran ciudad (Abydos),

* MERCER, S. A. B., *The Pyramid Texts, in Translation and Commentary*, Londres, 1952, vol. IV, p. 72.

para que sacudas tu calor (tu podredumbre) en la tierra y llegues a ser un dios que se ha renovado.»

Así, al mismo tiempo que el sol se levanta en el horizonte, el difunto lleva a cabo su «salida a la luz».

Boismard [44] se ha preguntado si el versículo 2 del cp. 16 de Marcos que menciona al sol naciente no haría alusión a la resurrección de Jesús, quizá de acuerdo con la profecía de Núm 24, 17; según los LXX: «Un astro se levantará (*anatelei*) de Jacob y un hombre se levantará (*anastesetai* también significa «resucitará») de Israel» (véase Lc 1, 78).

Si así fuera, la resurrección de Jesús podría ser interpretada como una resurrección solar por un egipcio. Más allá del concepto mismo de resurrección que puede acarrear interpretaciones muy diversas del mismo fenómeno, no se pueden eludir las cuestiones fundamentales: ¿se trata de una resurrección del cuerpo, del alma o de los dos? ¿En qué condiciones se hace y qué adviene al resucitado después?

Solamente las apariciones de Jesús después de su muerte pueden ofrecer la respuesta. Las narraciones subrayan el carácter concreto de estas manifestaciones. Aparece como un ser de carne y hueso: los apóstoles le ven y le tocan (Lc 24, 36-40; Jn 20, 19, 39), comen con él (Lc 24, 29 ss. 41...) pero paradójicamente Jesús está representado en un mismo texto con un cuerpo que escapa a las contingencias materiales, que atraviesa los muros (Jn 20, 19-26; Lc 24, 31). En definitiva, si bien posee un cuerpo, el suyo, fue transformado, transfigurado por la resurrección. ¿Acaso María de Magdala no lo toma al principio por el hortelano (Jn 20, 15), y los peregrinos de Emaús por un simple compañero de viaje *?

Si uno se atiene a los Textos de las Pirámides, la resurrección parece ser una resurrección del cuerpo: «Ha tomado sus huesos sólidos y ha estirado sus miembros que están en el cuerpo de su madre Nut» (Pyr. 530). Pero es un cuerpo glorificado y transformado que rehúsa permanecer en tierra. «Decir: X. es Osiris, en una tempestad de polvo. Su horror es la tierra; X. no ha entrado en Geb, a fin de que no sea aniquilado, ni se duerma en su casa terrenal, a fin de que sus huesos no sean quebrados. Sus heridas son borradas: X. se ha purificado él mismo gracias al ojo de Horus; su herida es restañada por los dos que lloran a Osiris» (Pyr. 308).

* Lc 24, 13-35.

Salvo raras excepciones, Osiris lleva sobre las representaciones figuradas los estigmas de su trágico destino: aunque vuelto a la vida, su cuerpo permanece siempre trabado por las fajas que han sido puestas sobre su cadáver y que le asemejan a una momia. Nos podemos preguntar si además de las necesidades de reconocer cada divinidad, de caracterizarla, de asignarle su función, esta representación de Osiris no responde a la voluntad de mostrar que al pasar por la muerte Osiris se ha transformado y que su cuerpo no es el mismo que el de los otros dioses.

Es preciso pues, hacer una distinción entre el cuerpo carnal, que se ha de pudrir en la tierra, y el cuerpo espiritual, que verá a Ra:

Tú te hundes en la tierra,
hacia tu oscuridad, hacia tu ambiente, hacia tu reino,
(pero como espíritu) tú ves a Ra en sus lazos (a la desaparición del sol cada atardecer),
tú adoras a Ra libre de sus ataduras, gracias al amuleto de aquel que es grande, que está en los lienzos rojos, y el
Señor de la Paz te dará la mano» (Pyr. 285).

Comparemos este texto con la epístola 1 Cor 15, 44: «Se siembra cuerpo animal, surge cuerpo espiritual.»

En conclusión, Mercer piensa que más que una resurrección en sentido físico, los Textos de las Pirámides describen la reunión de las partes espiritualizadas del difunto, su revivificación y su transfiguración [45]. Este nuevo cuerpo transformado en los cielos llevará desde ahora el nombre de *schw*.

He aquí un texto de una concisión sorprendente, que resume el destino del difunto. La primera frase habla del entierro y de la finalidad a la que conduce; la segunda de la finalidad de la transición; la tercera de la parte subterránea del circuito y la última, de la aparición en el cielo del rey transfigurado.

«Unas ha sido guiado sobre el escarabajo (dios-sol),
Unas descansa de la vida en el Occidente.
Los habitantes del mundo inferior le acompañan.
Unas brilla renovado en el Oriente» (Pyr. 305).

Otra prueba de que si bien el cuerpo del difunto resucitado es el mismo, no será por eso menos modificado por la experiencia que ha vivido de la muerte; su retorno a la vida es concebido como un re-nacimiento del que un agente indispensable es la purificación y la utilización del agua. A este propósito ya hemos visto los parangones que se podían hacer con el diálogo entre Jesús y Nicodemo (Jn 3, 35 ss.).

La última etapa gloriosa de Jesús después de su muerte es su ascensión al cielo. Es sorprendente que un episodio tan extraordinario, Marcos y Lucas sólo lo mencionan al final de su capítulo a través de una frase lacónica (Mc 16, 19; Lc 24, 51), a la cual las Actas (1, 9) añaden algunos detalles, mientras que los otros dos evangelistas, Mateo y Juan, ignoran totalmente el suceso.

	Lc 24, 50-53		*Act*
50	Los llevó hasta cerca de Betania, y levantando sus manos, les bendijo,	1,9	Diciendo esto, y viéndole ellos fue arrebatado, y una nube le sustrajo a sus ojos.
51	y mientras los bendecía... se alejaba de ellos y era llevado al cielo.	1,10	Mientras estaban mirando al cielo, fija la vista en Él, que se iba...
52	Ellos se postraron ante Él y se volvieron a Jerusalén con grande gozo.	1,12	Entonces, del monte llamado Olivete se volvieron a Jerusalén...
53	Y estaban siempre en el templo bendiciendo a Dios.		

El tiempo pasado entre la resurrección y la ascensión es también objeto de divergencias. Según Act 1, 3, cuarenta días separan los dos hechos; para el autor del tercer evangelio, e incluso para Juan que alude a ella, la ascensión tendría lugar el atardecer del domingo de Pascua *. Hubo incluso una tradición, según la cual la subida de Jesús al cielo habría tenido lugar desde el instante de su muerte sobre la cruz [46], lo que podía dejar de suponer por ejemplo Lc 23, 43; «Hoy estarás conmigo en el paraíso.»

Estas contradicciones no merman por eso el deseo de los escritos neotestamentarios de unir definitivamente a Jesús con su Padre de forma casi física al ser «arrebatado al cielo» (Mc 16, 19; Lc 24,51; Act 1, 2.11.22), como fue el caso del profeta Elías (2 Re 2, 11): «Siguieron andando y hablando, y he aquí que un carro de fuego, con caballos de fuego, separó a uno de otro, y Elías subió al cielo (*anelemphthe*) en el torbellino.»

El paralelo con la ascensión de Jesús parece bastante convincente: tras la conversación entre Elías y Eliseo (entre Jesús y sus discípulos), tiene lugar el «arrebato al cielo».

Sin embargo la narración veterotestamentaria es más espectacular y hace pensar más en la ascensión al cielo de Mitra en el carro solar tirado por dos caballos piafantes [47].

No es el único ejemplo de divinidad pagana que sube al cielo: Jus-

* Lc 24, 50 s., después de los versículos 13. 33. 36-44, da la impresión de que la Ascensión se sitúa en el atardecer del domingo de Pascua.

Si Jesús hace que María de Magdala prevenga a los discípulos de que sube hacia el Padre (Jn 20,17), eso significa que a la aparición de la tarde (Jn 20, 19) había subido y vuelto a bajar.

tino * reconoce, al mismo tiempo que se indigna de esta imitación fraudulenta, que Dionisios subió al cielo. Luciano[48] declara que las gentes de Biblos hacían subir al cielo a Adonis después de su resurrección.

En el evangelio de Juan (20, 17), Jesús explica el término final de su ascensión: «Yo subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios.»

En los Textos de las Pirámides, el rey al elevarse al cielo responde a la pregunta: «¿a dónde vas?», con estas palabras: «X. va al cielo, en posesión de vida y de alegría, a fin de que X. pueda ver a su padre; de que X. pueda ver a Ra» (Pyr. 914-915). El difunto recuerda en primer lugar el estrecho lazo que le une a la divinidad, la filiación, pues la designa por su nombre, Ra (Dios). El rey difunto se despide de los hombres, pues los Textos de las Pirámides comentan: «Vuela que vuela, X. vuela lejos de vosotros, oh hombres. No está ya sobre la tierra sino en el cielo» (Pyr. 890), lo que explicita extensamente el evangelio de Juan: «Yo he salido del Padre y he venido al mundo; ahora, yo dejo al mundo y me voy al Padre» (Jn 16, 28).

El viaje celeste del faraón puede hacerse de formas diversas en Egipto: bajo la forma de un pájaro, de un halcón, de una garza, de una oca salvaje (Pyr. 461), de un escarabajo (Pyr. 366) o de un saltamontes (Pyr. 890). Los vientos, las nubes, los dioses pueden venir para ayudar al rey **. Pero frecuentemente emplea escaleras (Pyr. 165) o una escala: «Tú subes al cielo, X., trepa sobre ella, en su nombre de escalera de mano» (Pyr. 479).

El mismo objeto une el cielo y la tierra, lo divino y lo humano, en el sueño de Jacob: «Veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con la cabeza en los cielos, y que por ella subían y bajaban los ángeles de Dios. Junto a él estaba Yahvé que le dijo: «Yo soy Yahvé, el Dios de Abraham tu padre, y el Dios de Isaac» (Gen 28, 12-13). Se puede encontrar una alusión a este relato en Jn 1, 51: «En verdad, en verdad os digo: Veréis el cielo abierto y a los ángeles del cielo que suben y bajan sobre el Hijo del Hombre.»

Ciertamente no se dice que los ángeles suben y bajan por una escalera, pero el movimiento del «cielo abierto» insiste sobre la comunicación con el mundo divino, como en el caso del Bautismo (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 21), cuando una voz venida del cielo proclama: «Tú eres mi Hijo...», estableciendo la verdadera filiación de Jesús, que Juan recuerda en el versículo 49: «Maestro, tú eres el Hijo de Dios.»

Estos pormenores vuelven a aparecer en un relato de ascensión de los Textos de las Pirámides en el que, no obstante, la filiación divina se expresa indirectamente, por la negación de la filiación terrestre: «Las

* JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, LXIX, 2:
«Se cuenta que (Dionisios) murió despedazado, que resucitó y subió al cielo.»
** Acontece también que sube a los cielos gracias a su propio poder, de pie, (Pyr. 2160 b + 1) como es costumbre representar la ascensión de Jesús.

dos puertas del cielo están abiertas para ti, para que salgas por ellas, como Horus, como el chacal que está tendido de costado, cuya estatura se sustrae a sus enemigos. Tú no tienes padre que te engendre, ni madre que te ponga en el mundo entre los hombres» (Pyr. 659).

Para concluir estas páginas sobre la ascensión ofrecemos el relato de la muerte de Amenemhat I según el cuento de *Sinuhé* (R 6-12): «El año XXX, el tercer mes de la inundación, el 7, el dios entró en su horizonte, el rey del Alto y Bajo Egipto Sehetepibre, fue arrebatado al cielo y así se encontró unido con el disco solar, y el cuerpo del dios se absorbió en aquel que lo había creado *. La corte estaba en silencio, los corazones tristes, la doble gran puerta permanecía cerrada, los cortesanos estaban [en cuclillas] con la cabeza sobre las rodillas y el pueblo se lamentaba.»

El texto se divide en dos partes: la relación de los hechos y la aflicción de la corte.

En la primera, la muerte es apenas abordada en provecho de la ascensión evocada en términos semejantes a los de Mc 16, 19 y Act 1, 2.11.22.

En la segunda mitad del relato, los allegados al rey reaccionan por el enclaustramiento y la tristeza, por oposición al pueblo que manifiesta su pena más ruidosamente. Lo mismo ocurre en los evangelios, en los que después de haber asistido al espectáculo de la muerte de Jesús «las turbas se volvían golpeando los pechos» (Lc 23, 48), mientras que los discípulos observan una actitud más reservada por Mc 16, 10: «ellos estaban afligidos y lloraban», o Lc 24, 17 cuando caminaban hacia Emaús: «se detuvieron tristes». Esta discreción viene dictada sin duda por una tristeza digna, lo mismo que por el miedo que obliga a los discípulos a esconderse: «Por miedo a los judíos, las puertas de la casa en la que se encontraban los discípulos estaban cerradas» (Jn 20, 19).

Enclaustramiento y tristeza parecen ser los denominadores comunes de los discípulos de Jesús y de los cortesanos de Amenemhat I.

Se habría podido pensar que con la Ascensión estaba dicho todo sobre el destino de Jesús pero los escritos neotestamentarios hicieron todavía algunas precisiones sobre las funciones de Jesús en el cielo.

En los cielos, «está sentado por siempre a la derecha de Dios»[49], el lugar más santo, que está igualmente reservado al faraón, justamente al lado de Dios **. Jesús resucitado (Mt 25, 31). sentado en un trono ha

* LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'Époque pharaonique*, París, 1976, p. 5, nota 5.

«Perífrasis habituales para designar la muerte del rey de Egipto, hijo de dios y dios él mismo.»

** *Recueil de Travaux*, 1882, t. 3, p. 202, l. 209.

«Tú te purificas, tus huesos son los dioses y las diosas del cielo, tú estás al lado de dios, tu has sido desatado (?), tú sales hacia tu alma, pues se ha quitado toda palabra mala inscrita en el nombre de Unas.»

Recueil de Travaux, 1883, t. 4, p. 58, l. 494.

«Unas está sentado sobre el gran trono al lado de Dios.»

sido establecido por Dios, juez de vivos y muertos (Act 10, 42; 2 Tim 4, 1.8; 1 Pe 4, 5). Investido de este poder todo le ha sido subordinado, empezando por los ángeles (Heb 1, 4-13). Se opera cierto deslizamiento en los escritos neotestamentarios y se pasa de una delegación de poder a una fusión de Jesús en Dios en persona; todas las prerrogativas de este último son a partir de ahora atribuidas indistintamente a Jesús o a su Padre.

De la misma manera, cuando el faraón sube al cielo se sienta sobre el trono, el de Osiris, se identifica con la divinidad suprema * y asume el gobierno de los muertos: «Todos te pertenecen, todos los que vienen a ti, grandes y pequeños, te pertenecen, los que viven sobre la tierra, todos llegan a ti; tú eres su señor; no hay nadie fuera de ti» [50]. Es también el jefe de las estrellas (Pyr. 776) y el dirigente supremo de todo el mundo divino, lo que en lenguaje bíblico se podría llamar ángeles.

Se habrá notado que el faraón hereda, por medio de la asimilación, lo que correspondía en un principio sólo a Osiris: «Tú haces lo que hace Osiris, pues tú estás sobre su trono» (Pyr. 625).

En un grado menor los escritos neotestamentarios prometen a los elegidos compartir el poder con el Hijo del Hombre: «Cuando el Hijo del Hombre se siente en su trono de gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28), lo que el Apocalipsis (3, 21) traduce de forma más sensible todavía: «Al que venciere le dejaré que se siente conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono.»

CONCLUSIÓN

Todo lo expuesto apunta a un paralelismo entre las vidas de Jesús y de Osiris y por extensión del faraón si nos referimos a los episodios centrales de sus destinos últimos.

- Su muerte violenta y prematura está causada por la traición de un allegado, el hermano (Seth), el discípulo (Judas), durante una cena [51].
- Muertos, descienden los dos a los infiernos antes de resucitar al tercer día y subir después a los cielos para empezar allí una nueva vida gloriosa, la del rey y juez de los vivos y de los muertos.

No nos engañemos, este destino es tan extraordinario en Israel como

* Pyr. 134: «¡Oh! X. Tú no has venido muerto, tú has venido vivo. Siéntate sobre el trono de Osiris; con tu cetro en la mano, tú das órdenes a los vivientes; con tus cetros *mks* y *nhbt* en las manos, tú mandas a aquellos cuyos lugares están secretos.»

en Egipto, en el que Osiris es el único dios que conoció la muerte.

Se puede sin embargo objetar que en tanto dios de la vegetación, Osiris muere y resucita de forma cíclica. Pero tenemos aquí la superposición de dos mitos distintos, el de Osiris, dios regio, y el de Osiris, dios de la vegetación, sin que se pueda realmente decir cual precedió al otro. Nosotros nos atenemos aquí al mito de Osiris rey.

El acontecimiento único constituido por la muerte y la resurrección de Jesús de una parte, y de Osiris, de otra parte, beneficia directamente a los hombres. «Cristo ha resucitado de entre los muertos, el primero de entre los que descansan en paz. Pues ya que por un hombre acaeció la muerte, también por un hombre tiene lugar la resurrección de los muertos» (1 Cor 15, 20).

«Y si el espíritu del que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu, que habita en vosotros» (Rom 8, 11).

El mismo tema se encuentra en el Texto de las Pirámides: «Osiris vive, X. vive (también); no muere, X. no muere [tampoco]; no perece, X. no perece; no es juzgado, X. no es juzgado; juzga, X. juzga» (Pyr. 167) *. Gracias a Osiris, el rey escapa a la muerte definitiva y la recensión tebana del Libro de los Muertos añade que Osiris es «aquel que da la vida a los hombres y a las mujeres una segunda vez» [52]. Jesús no dice nada nuevo: «Yo soy la resurrección y la vida; quien cree en mí, aun cuando yo muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí, no morirá para siempre» (Jn 11, 35).

La religión osiriaca se distingue, como en el caso de los cristianos, por la cruz que los coptos remplazaron, a partir del siglo IV, por el signo ankh (la cruz provista de un asa): «la vida», que llevan en la mano los dioses egipcios, así como el faraón resucitado, transfigurado, plenamente divino **.

* Pyr 167 b-167 d.
Antes de que la resurrección osiriana se extendiera al conjunto de los hombres estuvo reservada únicamente al rey, nuevo Osiris sobre la tierra como lo prueban *los Textos de las Pirámides.*

** DORESSE, J., *Des Hiéroglyphes à la Croix, ce que le passé pharaonique a legué au christianisme,* Estambul, 1960, pp. 22 y ss., explica el cómo y el porqué el hieroglifo pagano (☥), tuvo una significación cristiana desde los coptos hasta nuestros días.

CONCLUSIÓN GENERAL

Al acabar este estudio no se pueden negar las afinidades existentes entre los temas del N. T. y la civilización egipcia que constituyen, sin duda alguna, un terreno favorable para el desarrollo del cristianismo en este país. Recordar los componentes de la demostración y sus puntos principales significaría hacer una síntesis sin interés, porque no haría sino repetir lo que ya ha sido dicho y desarrollado sobre el tema escogido, el de la venida entre los hombres del hijo de Dios, su poder sobre la tierra, su acción, de sus relaciones con la divinidad y, en fin, su muerte y glorificación definitiva. Ya que en Egipto el faraón es hijo de Dios, lo hemos comparado con Jesús, pero también con sus predecesores míticos Osiris y Horus, con los que el monarca busca identificarse lo más estrechamente posible.

Sin duda es interesante observar lo referente a lo que yo llamaría la gran inclusión neotestamentaria, es decir, los sucesos del principio de la vida de Jesús, que encontrarían su punto simétrico al final de su carrera, para confrontarlos con los de la vida del faraón, de Horus o de Osiris.

Un primer binomio, «preexistencia del hijo» que «retorna al seno del Padre», encerraría la totalidad del destino de Jesús.

«Primogénito de toda criatura, pues en él se han creado todas las cosas en los cielos y en la tierra» (Col 1, 15; véase Jn 1, 1 y Heb 1, 2-13), Jesús vuelve a encontrar la integridad del poder divino, compartiéndolo con su Padre, después de su muerte y tras su vuelta al lado de Dios (Heb 1, 2-13).

Por su lado, el faraón es objeto de una profesión de fe análoga: «La madre de X. que está en el mundo su-celeste, estuvo en estado de él después de que X. fuera engendrado por su padre Atum, cuando no ha-

bía ni cielo, ni tierra, ni hombres, ni nacimientos de dioses, ni muertos» (Pyr. 1466; véase Prov 8, 22-31). De vuelta al mundo divino, toma la dirección del mundo celeste y se une a Ra y a Atum» *.

Una segunda simetría se sitúa en la pareja antinómica nacimiento-muerte **. A la anunciación a María por un ángel, del nacimiento de Jesús (Lc 1, 26-27), corresponde el anuncio a las mujeres, por uno o dos ángeles (Mt 28, 6 y sus paralelos), de la resurrección (= un re-nacimiento). María exulta de alegría (egalliasen to pneuma) (Lc 1, 47) por la noticia; las mujeres en la tumba están llenas de gran gozo (Mt 28,8).

En Egipto, la reina tiene conocimiento por Thot, de que concebirá al hijo de Dios; se puede imaginar que, como Isis, «ella se alegra de sus semillas y salta de gozo (khairei kai gegethe kuskomene)» [1] ante la idea de dar al mundo un nuevo faraón. Por el contrario ningún ritual particular anuncia a los allegados del rey su resurrección, ya que ésta es percibida de entrada por la corte y todo el pueblo desde las ceremonias de los funerales.

He aquí un cuadro sinóptico que ilustra este propósito y pone de relieve la simetría nacimiento-muerte-resurrección tal como aparece en el pensamiento egipcio y neotestamentario.

Temas	*N. T.*	*Egipto*		*Temas*	*N. T.*	*Egipto*
Nacimiento de un hijo de dios	X	X	⟶	Resurrección = re-nacimiento	X	X
Anuncio del futuro nacimiento	a María por un ángel	a la reina por Thot	⟶	Anuncio por uno o dos ángeles de la resurrección	a las mujeres	
Alegría de	María	Isis	⟶	Alegría de	las mujeres	los dioses

Impresiona la importancia dada a la presencia femenina en Egipto, en el momento de pasar de una vida a otra. Isis y Neftis cuidan la venida al mundo del rey, y velan a Osiris muerto; después, sobre todo Isis con sus alas ***, le reanima, le procura el soplo que le ayuda a resucitar. Isis confirma de esta forma su papel de diosa del parto, que cuida de la

* Se dice de Arsinoe II: «Ella se ha ido al cielo y se ha unido a los miembros de Ra.» Véase TONDRIAU, J., Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolémaiques, RHR, 1950, 137, p. 220.

** «Muerte» designa aquí muy ampliamente todos los acontecimientos que van desde la muerte hasta la ascensión.

*** Isis en el acto de velar el cuerpo de Osiris se ve representada a menudo bajo la forma de pájaro.

vida futura antes del nacimiento, antes de la resurrección, y después ayuda a su advenimiento.

En el N. T., la presencia femenina es muy sensible al pie de la cruz (Mt 7, 55 ss.), en la tumba (Mt 28, 1 ss.) y en el día de la resurrección, puesto que las mujeres son las primeras en ser informadas de la noticia (Mt 28, 6; Mc 16, 6; Lc 24, 6).

Tema	*N. T.*	*Egipto*	*Tema*	*N. T.*	*Egipto*
En el nacimiento presencia de		Isis y Neftis	En la muerte presencia de	Mujeres	Isis y Neftis
			En la resurrección	Anuncio a las mujeres	

Los sucesos que relatamos conciernen no sólo a la tierra, sino también al universo entero; la intervención de los fenómenos naturales acompaña cada etapa importante de la vida. No insistiremos sobre la profecía de Zacarías anunciando la visita del sol de Levante (Lc 1, 78) ni en el verbo egipcio *h'i*, que describe a la vez el advenimiento del rey y el levantamiento de un astro. Baste con recordar que el nacimiento, la muerte y la resurrección de Jesús están marcadas por una manifestación cósmica o un desequilibrio de la naturaleza, se trate de una estrella-guía (Mt 2, 2.9), de tinieblas en pleno día (Mt 27, 45) o de un temblor de tierra (Mt 28, 2), respectivamente.

En Egipto, solamente la muerte del faraón, su ausencia o su incapacidad, acarrean verdaderos desórdenes en la naturaleza. La venida al mundo del nuevo rey basta para restablecer el orden y la tranquilidad.

No merece su ascensión ningún comentario especial, ya que ningún fenómeno especial la acompaña. Todo lo más, el faraón es descrito al volver a unirse al mundo estelar, es decir las almas de los difuntos, convirtiéndose él mismo en Orión *.

Un último aspecto del binomio nacimiento-muerte es el valor teológico atribuido a cada uno de los términos.

Ya hemos tenido ocasión de subrayar en la primera parte de esta tesis la insistencia de los Evangelios de la Infancia en presentar a Jesús como Hijo de Dios y como rey davídico esperado y universalmente reconocido, al que los Magos de Oriente rinden homenaje (Mt 2, 1 ss). La misma intención se desvela en las narraciones sinópticas de la muerte a través de las palabras pronunciadas por el centurión, un funcionario

* La teología de Abidos profesa que cada dios ha nacido como estrella.

romano: «verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mt 27, 54 y //). Por una extraña ironía, la incripción puesta sobre la cruz, que condena a Jesús a la muerte (Mt 27, 37 y //), recuerda su título real ya anunciado en el episodio de Herodes: «¿Dónde está el rey de los judíos que acaba de nacer?» (Mt 2, 2).

El último capítulo de este libro ha mostrado que tras su muerte y resurrección el faraón renacía y volvía a tomar las funciones reales; no es de extrañar, pues, ver representadas en la parte funeraria de un templo como el de Medinet Habu escenas de entronización real, de las que una, particularmente significativa, es la inscripción del cartucho real colocado sobre el árbol *ished* [2]. En cuanto a los límites territoriales de la autoridad del faraón, en teoría son inexistentes. Las representaciones pintan al rey combatiendo y siempre vencedor, aniquilando a sus enemigos y recibiendo tributos y homenajes de los pueblos colindantes. Aunque es Hijo de Ra, no comparte en absoluto su poder. Una vez muerto, se une a Ra para reinar; no se puede escoger mejor imagen para describir un reino con carácter universalista.

Un tercer tema muy importante es el de la cena.

En las bodas de Caná (Jn 2, 1-11) sitúa Juan el comienzo del ministerio de Jesús, que se acaba en la última cena con los discípulos. El faraón entra en funciones en el transcurso de una cena sagrada [3]. Durante un festín, Osiris encuentra la muerte [4] y entrega su sangre.

Esta sangre entregada la anuncia el propio Jesús en el curso de la cena pascual, gracias al símbolo del vino que había utilizado también en las bodas de Caná * (agua transmutada en vino) al comenzar su vida pública.

Queda por ver el tema de la persecución, de la que son víctimas Jesús y Osiris y su hijo Horus.

Entre los enemigos de Jesús se encuentran algunos de sus conciudadanos, pero también el diablo, que no duda en intervenir personalmente en el episodio bien conocido de la Tentación. En Egipto el dios Seth personifica a los adversarios del faraón; es a la vez el contemporáneo de Osiris y de Horus y, con mayor frecuencia, la encarnación de las fuerzas del mal.

Desde el principio del evangelio de Mateo, Jesús se ve obligado a huir de la persecución de Herodes; después, al final, es traicionado por Judas, entregado a las autoridades y ejecutado.

El destino de Horus es trágico incluso en su infancia. Isis, su madre, se ve obligada a ocultarlo en la isla flotante de Buto ** para sustraerle a la locura asesina de Seth que quiere ser el único soberano del reino de Egipto. Cuando Herodes ordena matar a los niños de corta edad, su

* A Osiris se le llama «Señor del Vino».

** HERODOTO II, 156. La isla flotante, escapándose ante Seth-Tifón, podía sustraerse a las pesquisas.

motivación es la misma que la de Seth, el temor de ver alzarse a otro rey (Mt 2, 2).

En cuanto a Osiris, es traicionado una primera vez por Seth, asesinado, reducido a la impotencia y después escondido por Isis y encontrado por su hermano que, esta vez, lo despedaza en catorce trozos, que dispersa[5]. Por dos veces, Seth intenta eliminar definitivamente a Osiris y reinar solo en Egipto, a condición de hacer desaparecer igualmente a Horus, hijo de Osiris. La historia de la lucha entre Osiris y Seth va más allá del conflicto puramente anecdótico; ilustra, por el contrario, el combate del rey «bienhechor», Osiris, contra el mal, encarnado por Seth-Tifón[6]. Este drama del bien opuesto al mal, interpretado por dos personajes, se encuentra en el N. T., en el episodio bien conocido de la Tentación (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), del que se encuentran huellas en el huerto de Gethsemaní, en el que Jesús se ve enfrentado al problema de la obediencia filial que le conducirá a la muerte, pero también, en el de la cruz, en la que es desafiado a probar su divinidad con un milagro, el de descender de la cruz (Mt 27, 42-43 y //). El diablo le había ya propuesto otro milagro, el de cambiar las piedras en panes (Mt 4, 3; Lc 4, 3), para demostrar que era hijo de Dios.

Estos cuatro temas han permitido sugerir y establecer analogías entre el Nuevo Testamento y la civilización egipcia.

Se dirá que Jesús es el último eslabón de una cadena que partía de los profetas del Antiguo Testamento, cuya misión era la de revelar Dios a los hombres, es decir, darles a conocer sus planes, su voluntad.

Ahora bien, en Egipto el profeta, el intermediario obligado hasta la venida del hijo de Dios, no tenía razón de ser, puesto que cada faraón, según sus orígenes míticos, es el hijo de Dios y por este motivo cada faraón se sucede a sí mismo. Mientras que la historia bíblica es evolutiva y conduce progresivamente a la venida del hijo de Dios, la historia egipcia es estática y teóricamente la era del hijo de Dios se mantiene siempre, hecho del que el faraón es personalmente responsable puesto que él debe hacer reinar Maat dictando leyes conformes a la voluntad divina, como lo hizo Moisés al dar las tablas de la ley a los judíos. La palabra del faraón es la sede de la palabra divina. Cuando habla, es la divinidad quien habla. Revela así la divinidad, que sin la mediación del rey permanecería escondida a los hombres.

En fin, el faraón es el intermediario obligado entre Dios y los hombres. Como único sacerdote verdadero, solamente él puede rendir el culto divino aunque por necesidad delega este poder en los sacerdotes que ofician en los templos de todo Egipto y que se ocupan del culto en su nombre y lugar. Se establece así una cadena que parte de la divinidad, pasa por el faraón y el clero y llega a los fieles. Esta sucesión puede compararse a la que, partiendo de Dios, pasa por Jesús, los apóstoles y los obispos, sus sucesores, y acaba en los fieles. Es verdad que la idea de revelación no está expresada en cuanto tal en la religión egipcia, pero la

idea se encuentra implícitamente contenida en ella. A través del rey los fieles acceden a la divinidad, a través del rey Maat reina sobre la tierra. Como hemos visto, en períodos de dificultad, de caos, de miseria, las profecías egipcias anuncian la venida de un «rey salvador», gracias al cual los dioses volverán al suelo egipcio y Maat reinará de nuevo. En este sentido hemos señalado las semejanzas existentes entre el reino de Maat y el reino de Dios.

Al término de este libro, no se puede soslayar la cuestión de la influencia egipcia, sobre amplios episodios neotestamentarios. Nosotros nos hemos esforzado, al hilo de estas páginas, en mostrar las similitudes entre el cristianismo y la religión egipcia.

EPÍLOGO

A lo largo de las páginas precedentes se ha tratado de mostrar el estrecho vínculo que une el cristianismo con la cultura egipcia, hasta el punto de que los grandes temas del Nuevo Testamento no son, a fin de cuentas, más que una fiel transposición de ideas y episodios contenidos en libros escritos dos milenios antes. Pero, lejos de limitarse a un calco mecánico, los autores de los evangelios y del resto de textos que giran alrededor del personaje de Jesús, tienen el ingenio suficiente como para desmontar pieza a pieza el edificio literario del antiguo Egipto y erigir con donaire el templo de la nueva religión, a base de un material de derribo aprovechado en su integridad. Estos expertos arquitectos de la palabra hubieron de formar parte de la élite cultural de la época y estar absolutamente imbuidos de la civilización faraónica. Ya se apunta en este ensayo la posibilidad de que pertenecieran a los medios sacerdotales de Alejandría, ciudad que probablemente fuera la cuna del cristianismo.

Desde el punto de vista estructural, los escritos neotestamentarios siguen una práctica común en la Antigüedad: el uso de palabras recogidas de otros textos que se engarzan en la nueva obra. Los autores del Nuevo Testamento seleccionan un tema determinado que introducen hábilmente con la impronta de su estilo personal y establecen una simetría consistente en acabar el texto con el mismo tema o idea. Fijados así el punto de partida y el de llegada, el resto se va construyendo con escritos egipcios, pero conservando siempre la misma estructura. Nos encontramos, pues, con una geometría perfecta y coherente, en dos sentidos: vertical, dentro del mismo texto (según el esquema *a b c*... — *a' b' c'* ...) y horizontal en cuanto las vidas de Jesús y el faraón, los protagonistas de las dos historias, son paralelas.

Esta circunstancia nos ha permitido establecer analogías entre el Nuevo Testamento y la civilización egipcia, tomando el N. T. en su estado definitivo tal como lo conocemos hoy. La cronología no ha jugado ningún papel en el estudio de Egipto ya que, de entrada, el estudio se sitúa en la época de los escritos neotestamentarios, en una fecha en la que la religión egipcia, tras haber atesorado un pasado religioso, apenas evolucionó en su marco estrictamente nacional. Tampoco se ha parado mientes en la religión popular que algunas veces está bien lejos de las abstracciones a las que se libran los teólogos, pero no más de lo que la religión popular cristiana lo está de la doctrina oficial.

Una vez asimiladas las claves presentadas en este ensayo, el campo de las futuras investigaciones se extiende casi ilimitadamente. El primer paso sería el estudio sistemático y comparativo, en las lenguas originales, de ciertos textos que solamente hemos ofrecido aquí parcialmente, pero que tomados en su totalidad podrían haber influenciado de forma directa la redacción de los evangelios. Por esta razón, la obra en la cual trabajo, titulada *Las fuentes egipcias del Nuevo Testamento,* fue inscrita el año 1979 en el fichero central de tesis de la Universidad de París. El seguimiento del filón que ahora empieza a vislumbrarse exigirá, sin duda, el trabajo de un buen número de investigadores, dado que, más allá de un interés teológico, su principal característica es la apertura a la interdisciplinaridad. Los filólogos, los estudiosos de la literatura, la historia antigua, la arqueología y de la historia del arte serían los más beneficiados. El uso de las técnicas informáticas contribuiría de manera decisiva a la confección de un diccionario egipcio-griego, ya que los textos bíblicos aparecen como una insospechada piedra de Rosetta. El estudio sistemático de los orígenes del cristianismo podría ser tarea de un centro especializado. El análisis comparativo entre la iconología religiosa egipcia y la de las religiones posteriores tendría un nuevo auge. En el terreno de las letras, la traducción de las obras del antiguo Egipto nos restituiría una valiosísima parte de la literatura universal desgraciadamente poco conocida. Es preciso redescubrir las raíces profundas de nuestra cultura occidental y cristiana, reconociéndonos hijos de nuestra olvidada madre Egipto.

BIBLIOGRAFÍA

HISTORIA DE LAS RELIGIONES

L'Apocalyptique, Études d'Histoire des Religions, París, 1977.

BARUCQ, A., *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte,* El Cairo, 1962.

BRIEND, J., SEUX, M.-J., *Textes du Proche-Orient ancien et Histoire d'Israël,* París, 1977.

BLEEKER, C. J., *The sacred bridge,* Researches into the nature and structure of religion, suplemento de *Numen* VII, Leyden, 1963.

BRUNNER-TRAUT, E., «Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen», *Zeitschrift für Religions— und Geistesgeschichte,* 1960, cuad. 2, pp. 97-111.

—, «Pharao und Jesus als Söhne Gottes», *Antaios* 2, 1961, pp. 266-284.

MC COWN, C. C., Hebrew and egyptian apocalyptic literature, *Harvard Theological Review,* 18, 1925, pp. 357-411.

DORESSE, J., *Des hiéroglyphes à la croix,* Ce que le passé pharaonique a légué au christianisme, Estambul, 1960.

KROLL, J., *Gott und Hölle,* Darmstadt, 1963.

KLIJN, A. F. J., *Seth in jewish, christian and gnostic literature,* suplemento de *Numen* XLVI, Leyden, 1977.

LORETZ, O., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen,* Munich, 1967.

AA. VV., *Mystères et syncrétismes,* Études d'Histoire des Religions 2, París, 1975.

NORDEN, E., *Die Geburt des Kindes,* Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig, Berlín, 1931.

PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft.*

PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, 2.ª edición, Princeton, 1955.

AA. VV., *Religions en Egypte hellénistique et romaine*, Coloquio de Estrasburgo 16-18 mayo 1967, Trabajos del Centre d'études supérieures specialisé d'Histoire des Religions de Estrasburgo, París, 1969.

SABOURIN, L., *Priesthood*, A comparative study, Leyden, 1973.

AA. VV., *Les Sagesses du Proche-Orient ancien*, Coloquio de Estrasburgo 17-18 mayo 1962, Trabajos del Centre d'études supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Estrasburgo, París, 1963.

SAVIGNAC, J. de, Théologie pharaonique et messianisme d'Israël, *Vetus Testamentum* 7, 1957, pp. 82-90.

AA. VV., *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Coloquio de Estrasburgo 9-11 junio 1971, Trabajos del Centre d'Histoire des Religions de Estrasburgo, París, 1973.

AA. VV., *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* (Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament), Stuttgart-Berlín, 1976.

JUDAÍSMO Y CRISTIANISMO

BAUER, W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín-Nueva York, 1971.

BECKER, J., *Das Evangelium des Johannes*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 4, Wurzburgo, 1979.

BENOIT, P., BOISMARD, M.-E., *Synopse des quatre Evangiles*, vols. I y II, París, 1972-1973.

BOISMARD, M.-E., LAMOUILLE, A., *L'Evangile de Jean*, Synopse des quatre évangiles, vol. 3, París, 1977.

BONSIRVEN, J., *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament*, Roma, 1955.

BROWN, R. E., *The birth of the Messiah*, Nueva York, 1977.

BRUTSCH, C., *La clarté de l'Apocalypse*, Ginebra, 1966.

CHARLES, R. H., *The apocrypha and pseudygrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913 y 1973.

CAVE, C. H., Saint Matthew's Infancy narrative, *NTS* 9, 1962-1963, pp. 382-390.

CONRADY, L., *Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus*, Gotinga, 1900.

CONZELMANN, H., LINDERMANN, A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tubinga, 1957.

COPPENS, J., *Le messianisme et sa relève prophétique*, Gembloux, 1974.

—, Le Fils de l'Homme dans le judaïsme de l'époque néotestamentaire, *Mélanges* VERGOTTE, J., *Orientalia Lovaniensa Periodica* 6/7, 1975/1976, pp. 59-73.

—, *Le messianisme royal, ses origines, son développement, son accomplissement*, París, 1968.

DANIELOU, J., *Les Evangiles de l'Enfance*, París, 1967.

AA. VV., *Dictionnaire de la Bible*, bajo la dirección de VIGOUROUX, F.

AA. VV., *Dictionnaire de la Bible, supplément*, bajo la dirección de PIROT, L.

AA. VV., *Dictionnaire de théologie catholique.*

DODD, C. H., *L'interprétation du quatrième évangile*, Lectio Divina 82, Cambridge, 1953, París, 1975.

—, *Les paraboles du royaume de Dieu*, París, 1977.

DUPONT-SOMMER, A., *Les écrits esséniens découverts près de la mer morte*, 4.ª edición, París, 1980.

FEUILLET, A., *Jésus et sa mère*, d'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean, París, 1974.

FISCHER, U., *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum*, Berlín-Nueva York, 1978.

FRANK, K. S., KILIAN, R., KNOCH, O., LATTKE, G., RAHNER, K., *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart, 1970.

GRELOT, P., *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, París, 1978.

GUIGNEBERT, C., *Jésus*, París, 1939 y 1969.

GRESSMANN, H., *Das Weihnachtsevangelium*, Gotinga, 1914.

—, *Der Messias*, Gotinga, 1929.

GOODENOUGH, E. R., *Jewish symbols in the greco-roman period*, trece vols., 1953-1968.

HARRINGTON, W., *Nouvelle introduction à la Bible*, Chicago, 1965, París, 1971.

HEER, J. M., *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*, Friburgo en Brisgau, 1910.

HENGEL, M., *Jésus, fils de Dieu*, Lectio Divina 94, París, 1977.

HIGGINS, A. J. B., «The priestly Messiah», *NTS* 13, 1966, pp. 211-239.

AA. VV., *Introduction à la Bible (édition nouvelle)*, Le Nouveau Testament, bajo la dirección de GRELOT, P. y GEORGE, A., cinco vols., París, 1976-1977.

JEREMÍAS, J., *Abba, Jésus et son père*, Gotinga, 1966, París, 1972.

KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933-1979.

KÜMMEL, W., *Einleitung in das Neue Testament*, 18.ª edición, Heidelberg, 1976.

LAURENTIN, R., *Structure et théologie de Luc I.-II*, París, 1964.

AA. VV. *Lexikon für Theologie und Kirche.*

MEEKS, W. A., *The prophet king*, Leyden, 1967.

METZGER, B. M., *The text of the New Testament*, Oxford, 1964.

PASSELECQ, G., POSWICK, F., *Table pastorale de la Bible*, Index analytique et analogique, París, 1974.

PHILONENKO, M., *Le roman de Joseph et Aseneth*, Leyden, 1968.

PIROT, L., *La sainte Bible*, doce vols., París, 1935-1964.
PRIGENT, P., *L'Apocalypse de saint Jean*, París, 1981.
RADERMAKERS, J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Lovaina, 1972.
RIGAUX, B., *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux, 1973.
SABOURIN, L., *Les noms et les titres de Jésus*, Brujas-París, 1963.
SCHLOSSER, J., *Les logia du règne*, Étude sur le vocable «Basileia tou theou» dans la prédication de Jésus, Estrasburgo, 1978.
SCHMITHALS, W., *Das Evangelium nach Markus*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 2, Wurzburgo, 1979.
SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, vol. IV, Friburgo-Basilea-Viena, 1971-1972.
—, *Règne et royaume de Dieu*, Essai de théologie biblique, París, 1965.
SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas*, Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 3/1 y 3/2, Wurzburgo, 1977.
SMITH, J. B., *Greek-english concordance to the New Testament*, 4.ª edición, Scottdale, 1977.
SPICQ, C., *L'épitre aux Hébreux*, París, 1952.
STRACK, H. L., BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament*, Munich, 1956.
STRICKER, B. H., *Jezus' koningschap*, Medelingen der koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, deel 42, n.º 6, Amsterdam, 1979.
SCHUBERT, K., *Jésus à la lumière du judaïsme du premier siècle*, Lectio Divina 84, París, 1974.
TROCME, E., *Jésus de Nazareth, vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, 1971.
VERMES, G., *Jésus le Juif*, Glasgow, 1973, París, 1978.

EGIPTO

ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich-Munich, 1975.
BARGUET, P., *Le livre des Morts des anciens égyptiens*, París, 1967.
BARTA, W.,*Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, Münchner Ägyptologische Studien, cuad. 32, Munich-Berlín, 1975.
BARUCQ, A., DAUMAS, F., *Hymnes et prières de l'Egypte ancienne*, París, 1980.
BERG, E., Birth of pharaos, *Acta Orientalia* 33, 1971, pp. 53-58.
—, Man and his salvation in the ancient egyptian religion, *Mélanges* BRANDON, S. G. F., *Man and his salvation*, pp. 65-74.
—, *Egyptian festivals*, suplemento de *Numen* XIII, Leyden, 1967.

BLUMENTHAL, E., *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*, Abhandlung der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlín, 1970.

BONNET, H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlín, 1952.

BRESCIANI, E., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Turín, 1969.

BRUNNER, H., Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten, *Saeculum* 12, 1961, pp. 319-344.

—, *Die Geburt des Gottkönigs, Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Ägyptologische Abhandlungen, vol. 10, Wiesbaden, 1964.

BUDGE, E. A. W., *The Book of the Dead, The papyrus of Ani*, Londres, 1895.

—, *The gods of the egyptians*, tomo 1 y 2, Londres, 1904, Nueva York, 1969.

—, *Osiris and the egyptian resurrection*, Londres-Nueva York, 1911.

DAMBACH, M., WALLERT, I., Das Tilapia-Motiv in der altägyptischen Kunst, *Chronique d'Egypte* 41, 1966, pp. 273-294.

DAUMAS, F. Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne, *Études Carmélitaines, Magie des extrêmes*, 20, 1952, pp. 141.

—, «La valeur de l'or dans la pensée religieuse égyptienne», *RHR* 149, 1956, pp. 1-17.

—, «Les Mammisis des temples égyptiens», *Annales de l'Université de Lyon*, serie III, fasc. 12, París, 1958.

—, «Le sens de la royauté égyptienne, à propos d'un livre récent», *RHR* 160, 1961, pp. 129-148.

—, *Les dieux de l'Egypte*, París, 1965.

DERCHAIN, P., «Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique», *in* DERCHAIN, P. y otros, *Le pouvoir et le sacré, Annales du Centre d'Étude des Religions* 1, Université libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, pp. 61-73.

—, *Le papyrus Salt 825 (B. M. 10051)*, rituel pour la conservation de la vie en Egypte, Bruselas, 1965.

DRIOTON, E., «Sur la sagesse d'Aménémopé», *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de* ROBERT, A., 1957, pp. 254-280.

DRIOTON, E., VANDIER, J., *L'Egypte, des origines à la conquête d'Alexandre*, París, 1938.

DUNAND, F., «Les mystères égyptiens aux époques hellénistiques et romaines», *Mystères et syncrétismes, Études d'Histoire des Religions* 2, París, 1975.

DUPONT, J., «Béatitudes» égyptiennes, *Biblica* 47, 1966, pp. 185-222.

ERMAN, A., GRAPOW, H., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlín-Leipzig, 1957.

ERMAN, A., RANKE, H., *La civilisation égyptienne*, París, 1963.

FAULKNER, R. O., *The ancient egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969.

—, *A concise dictionary of middle egyptian*, Oxford, 1976.
FLACELIERE, R., *Sagesse de Plutarque*, París, 1964.
FRANKFORT, H., *La royauté et les dieux*, París, 1951.
GAMER-WALLERT, I., *Fische und Fischkulte im alten Ägypten*, Wiesbaden, 1970.
GARDINER, A., *The Kadesh inscriptions of Ramesses II*, Griffith Institute, Oxford, 1960 y 1975.
GOYON, J. C., *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, París, 1972.
GRAPOW, H., *Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüssten und wie sie miteinander sprachen*, vol. 2, Berlín, 1940.
GRIFFITHS, J. G. «The origins of Osiris», *Münchner Ägyptologische Studien*, 9, Berlín, 1966.
—, *The conflict of Horus and Seth*, Liverpool, 1960.
—, *Plutarch, De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970.
GRUMACH, I., «Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenenope», *Münchner Ägyptologische Studien*, 23, Munich-Berlín 1972.
AA. VV., *Handbuch der Orientalistik*, erste Abteilung, erster Band, zweiter Abschnitt, Ägyptologie (Literatur), Leyden, 1970.
HERODOTO, *Histoires, livre II*, 5.ª edición, París, 1972.
HOFFMANN, K., *Die Theophoren Personennamen des älteren Ägyptens*, Leipzig, 1915.
HOPFNER, T., *Plutarch, De Iside et Osiride*, Praga, 1940-1941.
HORNUNG, E., *Geschichte als Fest*, Darmstadt, 1966.
—, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, vol. 59, cuad. 3, Berlín, 1968.
—, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Munich, 1971.
—, «Politische Planung und Realität im alten Ägypten», *Saeculum* 22, 1971, pp. 48-58.
HORNUNG, E., KEEL, O., *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, Orbis Biblicus et Orientalis, Gotinga, 1979.
JACOBSOHN, H., «Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter», *Ägyptologische Forschungen*, 8, Glückstadt, 1939.
JUNKER, H., *Die Stundenwachen in den Osirismysterien* (nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae), Viena, 1910. Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, vol. LIV.
—, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Viena, 1958.
JUNKER, H., WINTER, E., *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Viena, 1965.
KAKÓSY, L., «Selige und Verdammte in der spätägyptischen Religion», *ZÄS* 97, 1971, pp. 95-106.

KEES, H., *Horus und Seth als Götterpaar*, Mitteilungen der Vorderasiatisch Ägyptischen Gesellschaft 1, 1923, año 28; 1, 1924, año 29, Leipzig.
—, Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten, *NAWG*, 11, Gotinga, 1943.
—, *Das Priestertum im ägyptischen Staat, vom Neuen Reich bis zur Spätzeit*, Leyden, 1953.
—, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlín, 1956.
—, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig, 1956 y Berlín, 1977.
KOENEN, L., «Die Prophezeiungen des Töpfers», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 2, 1968, pp. 178-209.
LANCKOWSKI, G., *Altägyptischer Prophetismus*, Ägyptologische Abhandlungen, vol. 4, Wiesbaden, 1960.
LEFEBVRE, G., *Le tombeau de Pétosiris*, El Cairo, 1924.
—, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXI*ᵉ *dynastie*, París, 1929.
LEFEBVRE, G., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, París, 1976.
LEXA, F., *Papyrus Insinger*, Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du Iᵉʳ. siècle après J. C., París, 1926.
AA. VV., *Lexikon der Ägyptologie*.
LLOYD, A. B., *Herodotus, book* II, Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, vol. 43, Leyden, 1975-1976.
L'ORANGE, H. P., «Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof», *Symbolae Osloenses*, 21, 1941.
MASPERO, G., *Les contes de l'Egypte ancienne*, 4.ª edición, París, 1911.
MAYSTRE, C., *La déclaration d'innocence, Livre des Morts, chapitre 125*, Recherche d'archéologie de philologie et d'histoire, 1937.
MERCER, S. A. B., *The Pyramid Texts*, texto traducido y comentado, vols. 1 al 4, Nueva York, 1952.
MERCER, S. B., *Horus, royal god of Egypt*, Grafton, 1942.
MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Annales du Musée Guimet, vol. 14, París, 1902.
—, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902.
—, *Mystères égyptiens*, París, 1913.
—, «Horus sauveur», *RHR* 72, 1915, pp. 213-287.
—, «La doctrine de Maat», *Revue d'Egyptologie*, 4, 1940, pp. 1914.
MORENZ, S., «Rechts und Links im Totengericht», ZAS 82, 1957, pp. 62-71.
—, «Die Geburt des ägyptischen Gottkönigs», *Forschungen und Fortschritte*, 40, 1966, pp. 366-371.
—, *La religion égyptienne*, París, 1977.
MULLER, H., *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptische König*, Glückstadt, 1938.
OTTO, E., Gott als Retter in Ägypten, *Tradition und Glaube, Festgabe für* KUHN, K. G., Gotinga, pp. 9-22.

—, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit,* Heidelberg, 1964.
—, «Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten», *Saeculum,* 20, 1969, pp. 385-411.
OTTO, W., *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten,* Leipzig-Berlín, 1905.
PLUTARCO, *De Iside et Osiride,* París, 1925.
POSENER, G., *Littérature et politique dans l'Egypte de la XIIe dynastie,* Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, vol. 307, París, 1956.
—, *De la divinité du pharaon,* Cahiers de la Société Asiatique, 15, París, 1960.
—, *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne,* París, 1959 y 1970.
—, *L'Enseignement Loyaliste, Sagesse égyptienne du Moyen Empire,* Hautes Études Orientales, 5, Ginebra, 1976.
RANKE, H., *Die ägyptischen Personennamen,* Glückstadt-Hamburgo, 1935 y ss.
ROEDER, G., *Urkunden zur Religion des alten Ägypten,* Jena, 1915.
—, *Die ägyptische Religion in Texten und Bildern,* cuatro vols. Zurich-Stuttgart, 1959.
RUDNITZKY, G., *Die Aussage über «Das Auge des Horus»,* Analecta Aegyptiaca, vol. V, Copenhague, 1956.
SAUNERON, S., *Les prêtres de l'ancienne Egypte,* París, 1957.
—, «La naissance du monde selon l'Egypte ancienne», *in La naissance du monde, Sources Orientales,* 1, París, 1959, pp. 17-97.
SCHOTT, S., *Zur Krönungstitulatur der Pyramidenzeit, NAWG, I,* Philologisch-Historische Klasse, 1956.
—, *Les chants d'amour de l'Egypte ancienne,* París, 1957.
—, «Altägyptische Vorstellungen vom Weltende», *Analecta Biblica* 12, 1959, pp. 319-330.
SEEBER, C., *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im alten Ägypten,* Münchner Ägyptologische Studien Heft, 35, Munich-Berlín, 1976.
SPIEGEL, J., *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten,* Heidelberg, 1950.
SPIEGELBERG, W., *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris,* Leipzig, 1914.
SUYS, E., «La Sagesse d'Ani», texto, traducción y comentarios, Roma, 1935, Analecta Orientalia, 11.
TE VELDE, H., *Seth, god of confusion,* Leyden, 1977.
THAUSING, G., *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten,* Sammlung Orientalischer Arbeiten, 16, Heft, Leipzig, 1943.
—, «Betrachtung zur altägyptischen Auferstehung», *Kairos,* 7, 1965, pp. 187-194.

TONDRIAU, J., «Esquisse de l'histoire des cultes royaux ptolémaïques», *RHR*, 137, 1950, pp. 205-235.
VANDIER, J., *La religion égyptienne,* París, 1944.
—, *Manuel d'archéologie égyptienne,* cinco vols., París, 1952-1969.
VOLTEN, A., *Zwei altägyptische politische Schriften, die Lehre für Merikarê (Pap. Carsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet,* Analecta Aegyptiaca, vol. IV, Copenhague, 1945.
WILCKEN, U., «Zur ägyptischen Prophetie», *Hermes,* 40, 1905.
WINTER, E., «Der Herrscherkult in den Ägyptischen Ptolemäer-Tempeln, Das ptolemäïsche Ägypten», *Akten des internationalen Symposium 27-29. September 1976 in Berlin.*
YOYOTTE, J., «Le jugement des morts dans l'Egypte ancienne», in *Le jugement des morts, Sources Orientales,* 4, París, 1961.
ZABA, Z., *Les Maximes de Ptahhotep,* Praga, 1956.
ZANDEE, J., «Le roi-dieu et le dieu-roi dans l'Egypte ancienne», *Numen,* 3, 1956, pp. 230-234.
—, «Seth, als Sturmgott», ZAS, 90, 1963, pp. 144-156.

APÉNDICES

I. REFERENCIAS CRONOLÓGICAS DE LA HISTORIA EGIPCIA *

(Con mención de los reyes citados en la obra)

ÉPOCA PRETINITA Y TINITA (3000-2778)

1.ª dinastía
2.ª dinastía

IMPERIO ANTIGUO (2778-2423)

3.ª dinastía (2778-2723)
4.ª dinastía (2723-2563)
Snefru
Keops
Didufri
Kefren
Mikerinos
Sepseskaf
5.ª dinastía (2563-2423)
Userkaf
Neferirkare
Unas

* La lista de los reyes del Egipto faraónico ha sido establecida con la ayuda de la cronología dada por E. DRIOTON y J. VANDIER, *L'Egypte des origines à la conquête d'Alexandre*, París, 1938.

6.ª dinastía (2423-c. 2300)
Teti
Pepi I
Pepi II

PRIMER PERIODO INTERMEDIO (c. 2300-2065)

Fin 6.ª dinastía
Pepi II (fin de su reinado)
7.ª dinastía (ficticia)
8.ª dinastía (?-2220)

Se sabe tan poco de ella que no es posible dar la lista de los faraones.

9.ª dinastía (Herakleopolitana) (2222-2130)
10.ª dinastía (Herakleopolitana) (2130-2070)
Neferkare (2130-2120)
Merikare (2070-2050)
11.ª dinastía (Tebana) (2160-2000)
La décima y el principio de la onceava dinastía son paralelas.

IMPERIO MEDIO (2065-1785)

Fin de la 11.ª dinastía (2065-2000)
Mentuhotep (2065-2015)
12.ª dinastía (2000-1785)
Amenemhat I (2000-1970)
Sesostris I (1970-1936)

SEGUNDO PERIODO INTERMEDIO (1785-1580)
13ª. dinastía (1785-1680)

El orden de los faraones de las 13.ª y 14.ª dinastías es muy incierto; muchos debieron tener reinados paralelos. 15.ª y 16.ª dinastía (Hyksos) (1730-1580).

17.ª dinastía (1680-1580)

IMPERIO NUEVO (1580-1085)

18.ª dinastía (1580-1314)
Ahmosis (1580-1558)
Amenofis I (1557-1530)
Tutmosis I (1530-1520)
Tutmosis II (1520-1505)
Hatshepsut (1505-1484)
Tutmosis III (1504-1450)
Amenofis II (1450-1425?)
Tutmosis IV (1425?-1408)
Amenofis III (1408-1372)
Amenofis IV-Akenaton (1372-1354)
Semenkare
Tutankamon
Ai
Horemheb } (1354-1314)
19.ª dinastía (1314-1200)
Ramsés I (1314-1312)
Seti I (1312-1298)
Ramsés II (1301-1235)
Mineptah
Seti II

Con la 20.ª dinastía empieza un período de decadencia que durará hasta la conquista de Egipto por Alejandro Magno en 332.

20.ª dinastía (1200-1085)
Sethnakt (1200-1198)
Ramsés III a Ramsés XI (1198-1085)

ÉPOCA DE DECADENCIA (1085-332)

21.ª dinastía (1085-950)
22.ª dinastía (950-730)
Sheshonq I (950-929)
Sheshonq II (847)
Sheshonq III (823-772)
23.ª dinastía (817?-730)
24.ª dinastía (730-715)
Bocchoris (720-715)
25.ª dinastía (Etiópica) (751-656)

(Las 22.ª, 23.ª, 24.ª y 25.ª dinastías son parcialmente paralelas. Las fechas de la 23.ª dinastía son aproximadas.)

26.ª dinastía (Saita) (663-525)
27.ª dinastía (Primera dominación Persa) (525-404)
Cambises (525-522)
Darío I (522-485)
Jerjes (485-464)
Artajerjes (464-424)
Darío II (424-404)
28.ª dinastía (404-398)
29.ª dinastía (398-378)
30.ª dinastía (378-341)
Nectanebo I (378-360)
Segunda dominación persa (341-333)

ÉPOCA PTOLOMEICA (332-30)

Alejandro Magno conquista Egipto (332).
Ptolomeo I Soter (323-285) fue primero sátrapa de Egipto en 323.

Ptolomeo II Filadelfo (285-246) se casó con su hermana Arsinoe II. Fueron deificados en calidad de Theoi Adelphoi (los hermanos y hermanas divinos).

Ptolomeo III Evergeta (246-221). Apogeo del poder del Egipto ptolemaico.

Ptolomeo IV Filopator (221-205)

Ptolomeo V Epifanes (205-181). Sucede a su padre a la edad de 5 años y su tutela se confía al Senado romano. El imperio ptolemaico independiente se derrumba y queda bajo el dominio de Roma.

Ptolomeo VI Filometor (181-145).

Ptolomeo VII Evergeta II (145-116). Hermano del precedente con el cual se disputa el poder.

A partir de esta fecha la lucha por el poder es constante. Los asesinatos familiares se suceden. Ptolomeo XI, Alejandro II, impuesto como rey de Egipto por Sila en 80 y asesinado por los alejandrinos después de veinte días de reinado, fue el último de la descendencia auténtica. El último Ptolomeo fue Ptolomeo XV, Filopator César, llamado Cesarión, hijo de César y Cleopatra VII que gobernó con su madre desde el 44 al 30 hasta su asesinato por orden de Octavio (Augusto). En el año 30, Cleopatra se suicida y Egipto es definitivamente anexionada por Roma. Egipto, propiedad personal del emperador, será dirigida por un prefecto.

Desde el punto de vista de los egipcios, el emperador romano tiene el mismo rango que los ptolomeos y los faraones, y muy naturalmente tomará su lugar en los muros de los templos perpetuando el culto a los dioses egipcios ancestrales.

II. FECHADO DE LOS PRINCIPALES TEXTOS EGIPCIOS CITADOS

Los textos se clasifican por orden alfabético en el interior de cada período.

IMPERIO ANTIGUO (2780 - ca. 2400: 3.ª a 6.ª dinastía)

La Sabiduría de Ptahhotep o *Las Máximas de Ptahhotep*
Los Textos de las Pirámides

PRIMER PERÍODO INTERMEDIO (2400-2065: fin 6.ª a 11.ª dinastía)

Las Lamentaciones de Ipuer
Las Quejas del Hombre del Oasis
La Sabiduría para el rey Merikare
Los Textos de los Sarcófagos

IMPERIO MEDIO (2065-1785: fin 11.ª y 12.ª dinastía)

El Cuento Profético (llamado también *La Profecía de Neferty*)
La enseñanza de Amenemhat a su hijo Sesostris.
El Papiro Westcar
Sinuhé

SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIO (1785-1580: 13.ª a 17.ª dinastía)

La estela de Neferhotep

IMPERIO NUEVO (1580-1085: 18.ª a 20.ª dinastía)

El Libro de los Muertos
El Libro de los Portales
Las Máximas de Ani
El Poema Épico de la Batalla de Kadesh
(y la mayor parte de los textos de la cultura escolástica)

ÉPOCA DE DECADENCIA (1085-332: 21.ª a 30.ª dinastía)

El Cuento de Satmi
La Enseñanza de Amenénope
La Estela de Metternich

ÉPOCA PTOLEMAICA (332-30)

La Biografía de Petosiris
La Crónica Demótica
Las Enseñanzas del Papiro Insinger
La Profecía del Cordero
El Oráculo del Alfarero

La *Profecía de Manetón* nos fue transmitida en el siglo I de nuestra era por FLAVIO JOSEFO (Contra Apión I, 239-249).

NOTAS

PRÓLOGO

1. GUIGNEBERT CHARLES, *Jesús*, París, 1933, reedición 1969, p. 21: «Se necesita una fuerte dosis de buena voluntad y un imperioso deseo de aprender a toda costa algo de quien nada dice, para encontrar bajo tres o cuatro pobres frases de Tácito, Suetonio, Plinio *el Joven*, Celso..., la certeza de la existencia histórica de Cristo, y algunas migajas de enseñanzas sobre su vida.»

TÁCITO (55-120), *Anales* 15,45: «El pueblo les llamaba cristianos. Su nombre les venía de Cristo, que bajo el reinado de Tiberio fue entregado al suplicio por el procurador Poncio Pilatos.» Este testimonio pierde su valor si tenemos en cuenta que los *Anales* fueron escritos el año 115, época en que los cristianos ya propagaban sus doctrinas. Es un testimonio, fundamentalmente, de lo que el pueblo decía.

SUETONIO (69-141), *Vida de Claudio*, capítulo 25: «Él echó fuera de Roma a los judíos que se agitaban sin cesar a instigación de Crestus.» Esta frase sólo probaría una presencia de cristianos en Roma hacia el año 50, y que hacían proselitismo entre los judíos.

2. SAUNERON (S), *Les songes et leur interprétation dans l'Egypte ancienne*, París 1959.

3. Satmi II.

INTRODUCCIÓN

1. No han faltado autores que desde que los primeros textos egipcios pudieron ser traducidos han comprobado la existencia de ciertas influencias egipcias en la Biblia. Por ejemplo: L. Conrady, *Die Quelle der Kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus*, Gotinga, 1900. W. St. C. Boscawen, The Egyptian element in the Apocalypse of St. John en *The Babylonian and Oriental Record*, 1901. *The Egyptian element in the birth stories of the Gospels*, Chicago, 1913. E. Brunner-Traut, Die Geburtsgeschichte der Evangelium im Lichte

ägyptologischer Forschungen en *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte,* Colonia, 1960. J. Doresse, *Des Hiéroglyphes à la Croix. Ce que le passé pharaonique a legué au christianisme,* Estambul, 1960.

2. El más antiguo documento procedente de una comunidad judeo-aramea establecida en Elefantina data del año 27 de Darío I, es decir, el año 494 a. C. Alrededor de la primera mitad del siglo VI unos judíos se establecieron en Syene, Elefantina. Jeremías habla de restos de Jerusalén «refugiados en la tierra de Egipto» (Jr. 24, 8) ya bajo el reinado de Sedecías (598-587), antes de la caída de Jerusalén.

3. FILÓN, *In Flaccum,* 43.

4. FLAVIO JOSEFO, *Guerra judía,* II, 385, afirma que la población total de Egipto, a excepción de Alejandría, es de siete millones y medio; Diodoro, I, 31, 8, da una cifra análoga. Nos es difícil imaginar a partir de los datos de Filón, que una persona de cada ocho fuera judía.

5. *Libro de la Sabiduría* (primera mitad del siglo I a. C.); segundo *Libro de los Macabeos* (100/125 a. C.), de corte literario helenístico. Y entre los apócrifos: el primer o tercer *Libro de Esdras* (I a. C.); el tercer y cuarto *Libro de los Macabeos* (I a. C.), la *Carta a Aristes* (I a. C.) y los *Oráculos sibilinos* (II a. C.), destinados a dar a conocer las creencias judías.

6. DE SAVIGNAG, J., L'égyptologie et l'Ancien Testament, *Études Évangéliques Francaises,* 1974, 34, n.° 3, pp. 37-44.

7. HUMBERT, P., *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientale d'Israël,* Neuchatel, 1929.

8. DE SAVIGNAC, J., *op. cit.,* pp. 40-42.

9. MORENZ, S., Anubis mit dem Schlüssel, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität, Leipzig,* 1953-1954, pp. 79-83.

10. DÍEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento,* Madrid, 1982, vol. III, p. 193.

11. BRANDON, S. G. F., *The Fall of Jerusalem and the christian Church,* Londres, 1951, cap. 12: The Gospel of Matthew and the origins of Alexandrian christianity.

12. VOPISCUS, *Vita Saturnini,* 8, Traducción de J. Faivre del artículo sobre Alejandría del *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique,* vol. 2, col. 299, 1914.

13. THELAMON, F., *Paiens et chrétiens au IV siècle, l'apport de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée,* París, 1981, pp. 179, 186-187.

14. SHARPE, S., *Egyptian Mythology and Egyptian Christianity,* Londres, 1863, pp. 18-19.

15. BRUNNER, H., *Geburtslegende,* Lex. Ag., vol. 2, pp. 475-476.

16. BRUNNER TRAUT, E., Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen, *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte,* 12, 1960, pp. 97-111.

17. La escritura egipcia ha llegado hasta nosotros bajo tres formas distintas. La escritura jeroglífica está reservada esencialmente a los monumentos; reproduce los signos uno a uno bajo la forma de dibujos que pueden ser de pájaros, plantas, objetos, hombres. El último texto jeroglífico que poseemos data del 24 de agosto del año 394 d. C. Esta escritura de trazo lento fue remplazada hacia la XX dinastía por una escritura cursiva, el hierático, que a su vez se simplificó para dar lugar al demótico (siglo VII a. C.).

PRIMERA PARTE

1. AMMIANUS MARCELLINUS, XXII, 16, 20.
2. GRESSMANN, H., Das Weihnachts-Evangelium, Gotinga, 1914.
3. MUÑOZ IGLESIAS, S., Los Evangelios de la infancia y las infancias de los héroes, en *XVII Semana Bíblica Española* (24-28 setiembre 1956), Madrid, 1958. Contrariamente el libro de A. NEYTON, *Les clés païennes du christianisme,* París 1979, amalgama indistintamente mitos y ritos del mundo pagano que darían, según el autor, las claves de ciertos hechos relatados en los evangelios así como de las fiestas, los ritos y símbolos del cristianismo.
4. RADERMAKERS, J., *Au fil de l'Évangile selon S. Matthieu,* Lovaina, 1972. tomo 2, p. 29.
5. LAURENTIN, R., *Structure et Théologie de Luc I-II,* París, 1964, pp. 100-101.
6. Igualmente llamado *papiro de Orbiney.* Se trata de varios cuentos explicados al rey Keops para distraerle de su tedio. Sólo uno de estos cuentos nos interesa aquí. (V. G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens,* París, 1976, pp. 70-90.
7. SCHOTT, S., *Les chants d'amour de l'Egypte ancienne,* París, 1957, pp. 103-104.
8. MASPERO, G., Comment Alexandre devint dieu en Egypte, *Annuaire des Hautes Études,* 1897, pp. 18 ss.
9. L'ORANGE, H. P., Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof, *Symbolae Osloenses,* tomo 21, 1941, pp. 105-116.
10. MASPERO, G., *Les contes populaires de l'Egypte ancienne,* París, 1911, pp. 158-163.
11. BARUCQ, A., *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte,* Institut Francais d'Archéologie Orientale, tomo 33, El Cairo, 1962, p. 307.
12. GOERG, M., Mirjam, ein weiterer Versuch, *Biblische Zeitschrift 73,* 1979, pp. 285-289.
13. *Estela de Metternich,* línea 48-71. Datada en la XXX dinastía (378-341 a. J.). V. GOLENISCHEFF, W., *Metternichstele,* Leipzig, 1877.
14. GRAPOW, H., *Wie die alten Ägypter sich anredeten, Wie sie sich grüssten und wie sie miteinander sprachen,* Berlín, 1940, p. 20. Cita a su vez: *Ptahstele, Abu Simbel* L. D. III, 194, 4.
15. DANIELOU, J., *Les Evangiles de l'Enfance,* París, 1967, p. 72.
16. FLAVIO JOSEFO, *Contra Apion* I, 16, 26.
17. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Agricultura,* 41.
18. MORET, A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique,* París, 1902, pp. 54-55.
19. DAUMAS, F., *Les mammisis des temples égyptiens,* París, 1958, inscripción 30 del templo de Kom Ombo.
20. TÁCITO, *Anales* II, 27-33.
21. FILÓN, *De Legibus specialibus* III, 18, 100-101.
22. BROWN, R. E., *The birth of the Messiah,* Nueva York, 1977, p. 168.
23. DUPONT-SOMMER, Deux documents horoscopiques esséniens découverts à Qumran près de la Mer Morte, *Comptes Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres,* París, 1966, pp. 239-253.
24. VIRGILE, *L'Enneida* II, 694.

25. REISNER, G. A. y REISNER, M. B., Inscribed monuments from Gebel Barkal, *ZAS* 69, 1933, 35-36.
26. GRAPOW, H., *Die bildische Ausdrucken des Ägyptischen*, Leipzig, 1924, p. 30.
27. DAUMAS, F., La valeur de l'or dans la pensée égyptienne, *Revue d'Histoire des Religions* 149, 1956, pp. 1-17.
28. MULLER, W., Artículo: Weirauch, P. W., Suplemento XV, 1978, 737.
29. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 81.
30. DERCHAIN, Ph., *Le papyrus Salt 825 (B. M. 10051)*, Bruselas, 1965, II, 2, p. 137.
31. CALLIXENE DE RODAS, *Atenea V*, 197-203.
32. DAUMAS, F., *La civilisation de l'Egypte Pharaonique*, París, 1965, p. 136.
33. Gen 5, 1-32; 10, 1-32; 11, 10-26; ...; Re 4, 18-22.
34. SCHUBERT, K., *Jésus à la lumière du judaisme du Ier. s.*, Lectio Divina 84, París, 1974, p. 29.
35. JACOBSOHN, H., *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der Alten Ägypter*, Ägyptologische Forschungen, Heft 8, 1939, p. 67.
39. MORET, A., *Du caractère Religieux de la Royauté Pharaonique*, París, *Recueils de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 1906, fascísculos I y II, pp. 1-6.
37. DANIELOU, J., *Les Evangiles de l'Enfance*, París, 1967, pp. 110 ss.
38. Existen pocos textos relativos a la circuncisión. Véase no obstante J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955, p. 306, y M. STRAKMANS, A propos d'un texte relatif à la circoncision égyptienne, *Mélanges Isidore Levy*, Bruselas, 1955, pp. 631-639.
39. MORET, A., *Du caractère Religieux de la Royanté Pharaonique*, París, 1902, pp. 56-57. Deir el Bahari II, pl. LII; Louxor, pl. XLV, figs. 200-201. V. BRUNNER, H., *op. cit.*, escena XIL.
40. Deir-el-Bahari II, pl. XLVII; Luxor pl. LXIII, figura 204.
41. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 12.
42. Se trata del templo de Amón, V. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 9.
43. MARIETTE, *Denderah*, IV, 68.
LEPSIUS, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopen*, IV, 29b.
44. GRIFFITHS, J. G., *Plutarch De Iside et Osiride*, Translation and Commentary, Cambridge, 1970, pp. 297 ss.
45. BROWN, R. E., *The Birth of The Messiah*, Nueva York, 1977.
46. MORET, A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, París, 1902, pp. 76 ss.
47. OTTO, E., *Gott und Mensch nach den Ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Heidelberg, 1964, pp. 98 y 75.
48. BRESCIANI, E., La profezia dell'Agnello, *Letteratura e poesia dell-antico Egitto*, Turín, 1969, pp. 561 ss.
49. GRAPOW, H., *Wie die alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüssten, und wie sie miteinander sprachen.* Berlín, 1940, 19. Karnak 222. Abydos Mar. I 50 a.
V. OTTO, E., *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Heidelberg, 1964, p. 72.
50. BRUNNER, H., *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden, 1964, p. 149.

SEGUNDA PARTE

1. Para una exposición general sobre las cosmografías consultar la obra de SAUNERON, S. y YOYOTE, J., La naissance du Monde selon l'Egypte Ancienne, in *La Naisance du Monde, Sources Orientales* 1, París, 1959.

2. PLUTARCO, *Isis et Osiris,* 13.

3. HERODOTO II, 144 y DIODORO I, 44 afirman que el último rey-dios fue Horus, hijo de Isis.

4. Los Ptolomeos llevan todavía los cinco nombres del protocolo. Para su supervivencia hasta la época romana, se encontrarán ejemplos en MORET, A., *Du caractère religieux de la royanté pharaonique,* París, 1902, pp. 17-38.

5. HENGEL, M., *Jésus fils de Dieu,* París, 1997, pp. 41 ss., 72 ss.

6. Éx 4,22; Jer 31,9.20; Os 11,1.

Dios como padre de Israel: Dt 32,6-18; Jer 3,4.

El conjunto de los israelitas, hijos (hijas) de Yahvé: Dt 14,1; 32,5-19; Is 43,6; 45,11; Os 2,1.

7. FRANKFORT, H., *La royauté et les dieux,* París, 1951, p. 78.

8. Medinet Habu IV, 231. Otro ejemplo: Ramsés IV dirigiéndose a Osiris le dice «Oh mi Padre» (Abyd. Mar. II, 34,3).

9. Textos citados por ASSMANN, J., «Das Bild des Vaters im alten Ägypten», en la obra colectiva *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte,* Stuttgart-Berlín-Colonia, 1976, pp. 41-42.

10. Edfu IV, 99, OTTO, E., *Gott und Mensch,* p. 72. El dios «ama» (mrj) el rey después de la 18 dinastía y recíprocamente.

11. Abydos I, pl. 51, pp. 25-26.

12. A. Z. 1870, p. 2, pl. I, 1, 1-2.

13. ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete,* Zurich-Munich, 1975, pp. 37-38.

14. «Mi piel es de oro puro» dice Ra. Ver FRANKFORT, *La royauté,* p. 83.

15. ERMAN, *Literatur,* p. 119: Enseignements pour le roi Merikare.

LORETZ, O., *Die Gottebenbildlichkeit des Menschens,* Munich, 1967.

16. BREASTED, J. H., *Ancient records of Egypt Historical Documents,* III, pp. 270, 288.

17. OGIS, 90 lína 2. Para la traducción demótica ver HESS, J. J., *Der demotische Teil der dreisprachigen Inschrift vom Rosette,* Friburgo (Suiza), 1902, p. 2.

18. *L'histoire de Sinouhé* B. 216. LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'époque pharaonique,* París, 1976, p. 19.

19. FRANKFORT, *Reyes y Dioses,* pp. 93-102.

20. Dice la Eneada a Amón creador en una estela de Amenofis III.

21. OTTO, E., Die Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten, *Saeculum* 20, 1969, pp. 391 ss.

22. ELIADE, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses,* tomo I, París, 1976, pp. 103-104.

23. Urk IV, 1675, 4-11; 1676, 1-2.

24. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations,* París, 1984, p. 112.

Edfu V, 262; VII, 207. Ombos I, 220 (282).

25. BLUMENTHAL, *Königtum,* G. 6,16.

26. Merikare 47, citado por BLUMENTHAL, *Königtum,* G. 6.32

27. OSTRACA WEIL, 3-4.
28. BLUMENTHAL, *Königtum*, G. 6.11.
29. POSENER, G., *Littérature et Politique dans l'Egypte de la 12ème dynastie*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques) tomo 307, París, 1956.
YOYOTTE, J., hace remontar *las lamentaciones de Ipuer* a la 8.ª dinastía.
30. MORET, A., HORUS SAUVEUR, *RHR* 75, 1915, p. 260.
31. OTTO, E., Gott als Retter in Ägypten, in *Tradition und Glaube, Festgabe für Kuhn* (K. G.), p. 22.
Ver también DAUMAS, F., «*Moyens d'expression du grec et de l'égyptien*», suplemento de ASAE 16, 1952.
32. FRANKFORT, H., *La Royauté*, pp. 81-82.
33. PLUTARCO, *Isis et Osiris*, 42. Traducción y notas de MEUNIER, M., París, 1924, p. 138.
En *Las obras morales* (355 E), Plutarco llama a Osiris: megas Basileus euergetes.
WILCKEN, U., *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, 116, 6 Isis y Serapis son euergetai.
34. SMITH, J. B., *Greek-English Concordance to the New Testament*, Scottdale 1977, 4.ª edición euergeteo Act 10, 38; euergetes Lc 22, 25; euergesia Act 4, 9; 1 Tim 6, 2.
35. BLUMENTHAL, *Königtum*, A.3.11.
36. ERMAN, *Literatur*, p. 346.
37. BLUMENTHAL, *Königtum*, C. 6.2, C. 6.3.
38. MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Annales du Musée Guimet, París, 1902, p. 42.
39. Edfou IV, 56; VI, 262...
40. *Papyrus Harris* 22, 12-23, 1.
41. SPICQ, C., *L'Epitre aux Hébreux*, tomo 1, París, 1952, p. 121.
42. *Papyrus Westcar* VII, 17.
43. ERMAN, *Literatur*, p. 145.
44. MERCER, *Horus royal God*, pp. 210-206.
45. ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich-Munich, 1975, p. 497, p. 4.
46. Núm. 24, 17 (véase Is 9, 2; 60, 1-3), citado exactamente o con una variante en los textos siguientes: CD 7, 18; 1 QM 11, 6; 4 Q. Test. 12 ss.; Test. Jud. 24, 1; Test. Lev. 18, 3.
47. MERCER, S. B., *Horus, Royal God*, pp. 204-216.
48. *Reliefs anr Inscriptions at Karnak I* (Oriental Institute Publications XXV, 1926), cuadro 23, citado por ASSMANN, *Das Vaterbild*, pp. 43-44.
49. ASSMANN, J., *Das Vaterbild*, p. 46.
50. *Las máximas de Ptahhotep*, 197 ss.
51. *Las máximas de Ptahhotep*, 545-576.
El contexto es el de las gracias que Dios distribuye a los que le obedecen.
52. Urk IV, 1077, 6.
53. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 13.
54. BLUMENTHAL, *Königtum*, G.8.16.
55. Lc 10, 1. Las cifras varían según los manuscritos, 70 para unos (Sinaiticus, A, C., Koine, grupo W), y 72 para otros (Pap. 75, B. D. Lat.).

56. POSENER, G., *De la Divinité du Pharaon*, Cahiers de la Societé Asiatique 15, París, 1960, pp. 53-54.
57. MORENZ, S., *La religion égyptienne*, p. 145.
57. ERMAN, A., *Literatur*, p. 278.
59. DERCHAIN, Ph., «Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique», *in* DERCHAIN *et alii, Le Pouvoir et le Sacré*, Annales du Centre d'Études des Religions, 1, Universidad Libre de Bruselas, 1962, p. 72. JACOBSOHN, H., Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Ägyptologische Forschungen, Heft 8, Glückstad, 1939.
MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Annales du Musée Guimet, París, 1902.
FRANKFORT, H., La royauté et les dieux, París, 1951.
60. ERMAN, *Literatur*, p. 80.
61. MARIETTE, *Karnak*, pl. 28. Citado por BAILLET, J., *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte*, Blois, 1913; p. 79.
62. Inscripciones de Ramsés IV en Hammamat L. D. III, 2, 19, P. 8.
COUYAT-MONTET, *Les inscriptions de Ouadi Hammamat*, Memoria IFAO 34.
63. Estela de Israel, 1; 14 ss. Publicada por LACAU, «Stèles du Nouvel Empire», *Catalogue général du Musée du Caire*, 1909, p. 56.
64. LEFEBVRE, G., *Annales du Service des Antiquités d'Egypte*, 95.39, citado por POSENER, G., *De la divinité du pharaon*, Cahiers de la Societé Asiatique 15, París, 1960, p. 42.
65. OTTO, *Gott und Mensch*, p. 66.
66. POSENER, G., *De la divinité du pharaon*, Cahiers de la Societé Asiatique 15, p. 52.
COUYAT-MONTET, *Les inscriptions de Ouadi Hammamat*, Memoria IFAO 34, n.° 191.
67. POSENER, G., *Op. cit.*, p. 54.

TERCERA PARTE

1. m3ct se puede escribir solamente con la pluma que la simboliza; *cf.* FAULKNER, R. O., *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1976, 3.ª edición, p. 101.
2. SAINTE FARE GARNOT, J., *«Les Sagesses du Proche-Orient ancien»*, Coloquio de Estrasburgo 17-19 mayo 1962, París, 1963. En la página 100 interviene para recordar el origen semántico de la palabra Maat y justificar la traducción «Orden».
HELCK, W., *Maat, Lex. Ag.*, tomo 3, 1110 adopta la misma traducción.
3. *Estela de Tutankhamon*, El Cairo, 34 183.
4. MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, Annales du Musée Guimet, París, 1902, p. 141.
5. *Lex. Ag.*, artículo Maat, tomo 3, 1113.
6. BLUMENTHAL, *Königtum*, H.1.4.
7. Canto para la toma de posesión del trono por Merenptah.
ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich-Munich, 1975, pp. 496-497.
8. Ombos II, 114 (683). Citado por OTTO, E., *Gott und Mensch*, p. 25.
9. Ombos II, 300 (946). Citado por OTTO, E., *Gott und Mensch*, p. 25.

10. BRUNNER, H., *Die Religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten,* Saeculum 12, 1961, pp. 319-344.
11. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.26.
12. KEES, H., *Ägypten, Religionsgeschichtliches Lesebuch,* Heft 10, Tubinga, 1928, p. 41.
13. Dendera IV, 138.
Citado por OTTO, *Gott und Mensch,* pp. 147 ss.
14. Volten, A., «Der Begriff der Maat in den Ägyptischen Weisheitstexten», en *Les Sagesses du Proche-Orient.* Coloquio de Estrasburgo, 17-19 mayo, p. 78.
15. BLUMENTHAL, *Königtum,* H.1.10.
16. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.32.
17. BRUNNER, H., Die Religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten, *Saeculum* 12, 1961, p. 331.
18. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.36.
19. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.82.
20. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.29.
21. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.31.
22. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.25.
23. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.26.
24. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.32.
25. «Su origen (del Nilo) está en Elefantina», *Crónica Demótica,* VI, 14.
26. PLUTARCO, *De Iside et Osiride,* 39.
27. DODD, C. H., «*L'interprétation du IVe Evangile*», Lectio Divina, 82, París, 1975. pp. 222-223.
28. Edfou VII, 127.
29. BARUCQ, A., y DAUMAS, F., *Hymnes et Prières de l'Egypte Ancienne.* París, 1980, p. 463.
30. MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte,* París, pp. 149 ss.
31. MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte,* París, pp. 141-142.
32. DAUMAS, F., *Les Dieux de l'Egypte,* París, 1965, p. 109.
33. CHASSINAT, *Dendera,* IV, 260. *Cf.* OTTO, E., *Gott und Mensch,* p. 26.
34. FRANKFORT, *La Royauté,* p. 216.
35. *Elogio de Ramsés* II. Cf. ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete,* Zurich-Munich, 1975, p. 494.
36. BONNET, RARG, 431b.
37. BLUMENTHAL, *Königtum,* H.1.7.
38. SCHNACKENBURG, R., *Das Johannesevangelium,* en Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Friburgo-Basilea-Viena, 1971-1972. tomo 2, pp. 279 ss.
39. LEFEBVRE, G., *Le Tombeau de Petosiris,* El Cairo, 1924, tomo 1, p. 158.
40. Ombos II, 114 (683).
Citado por OTTO, E., *Gott und Mensch,* p. 25.
41. FRANKFORT, *La Royauté,* pp. 185-186.
42. MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte,* París, 1902, p. 142.
43. Textos de SCHIAPARELLI II, pp. 192-193. Citado por MORET, A., *op. cit.,* p. 142, nota 1.

44. Dendera II, 18, 21, 41, 71.
45. Lex. Ag., tomo 3, art. Maat, col. 1.113.
46. ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich-Munich, 1975. p. 20.
47. Es, por ejemplo, el caso de Snefru (4.ª dinastía).
48. JUNKER, H., y WINTER, E., *Das Geburtshaus des Tempels der Isis*, en Philae Osterreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophische-Historische Klasse, Viena, 1965, p. 139.
49. ASSMANN, J., *op. cit.*, pp. 497-498.
50. Ombos I, 223 (285). Véase OTTO, *Gott und Mensch*, p. 127.
«Yo he pronunciado Maat aquí (en la tierra), yo he hecho Maat aquí; justo lo que Dios quiere todos los días», dice un alto funcionario de la V Dinastía. Véase MORET, A., «La doctrine de Maat», *Revue d'Egyptologie* 4, 1940, 2.
51. Véase FAULKNER, R. O., *A concise dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1976, p. 101.
52. BLUMENTHAL, *Königtum*, p. 438.
53. BUDGE, E. A. W., *The Book of the Dead, The Papyrus of Ani*, Londres, 1895, p. LXXV.
54. BUDGE, E. A. W., *The Book of the Dead, The Papyrus of Ani*, Londres, 1895, p. LXXV.
55. MORET, A., *Le rituel du culte divin journalier en Egypte*, París, 1902. p. 142, y véase nota 2, p. 74.
56. MORET, A., *op. cit.*, nota 3, p. 141.
57. *Libro de los Muertos*, capítulo 52.
58. FRANKFORT, *La Royauté*, p. 189 y capítulo 15.
59. KEES, H., Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten, *NAWG* 11, 1943, pp. 413-479.
60. FRANKFORT, *La Royauté*, p. 256 ss.
61. Inscripción del templo de Dendera.
BLACKMAN, A., M., *Studia Eegyptiaca, Analecta Orientalia* XVII, 1938, p 2.
62. Véase VOGEL, C., Le repas sacré au poisson chez les chrétiens, en *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, París, 1970, colección Lex Orandi 46, pp. 83-116.
VOGEL, C., Le poisson aliment du repas funéraire chrétien?, en *Paganisme, Judaisme, Christianisme, misceláneas ofrecidas a M. Simon*, París, 1978, pp. 233-243.
63. DAMBACH, M. y WALLERT, I., Das Tilapia-Motiv in der altägyptischen Kunst, *Chronique d'Egypte*, 41, 1966, pp. 273-294. La obra de GAMER-WALLERT, I., *Fische und Fischkulte im alten Ägypten*, Wiesbaden, 1970, hace un resumen del valor religioso del pescado en Egipto.
64. Véase los *Textos de las Pirámides*.
BUDGE, E. A. W., *The Gods of the Egyptians*, Londres, 1904, reedición Nueva York, 1969, t. 1, p. 165.
65. BLUMENTHAL, *Königtum*, G. 55.
66. *Papyrus Insinger*, 16/4.
67. BRUNNER, H., Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten, *Saeculum*, 12, 1961, p. 332.
68. Mt 19,23 ss.; Mc 10,23 ss.; Lc 18,24 ss.
69. MASPERO, G., *Les Contes Populaires de l'Egypte Ancienne*, 4.ª edición, París, 1911, pp. 158-163.

70. BRUNNER, H., *op. cit.*, pp. 343-344.
71. *Insinger* 27, 9.
72. *Anch-Scheschong* 11, 21-23, citado por VOLTEN, R., Der Begriff der Maat in ägyptischen Weisheitstexten, en *Les Sagesses du Proche-Orient Ancien. Coloquio de Estrasburgo,* 17-19, mayo 1962, París, 1963, p. 79.
73. LEFEBVRE, G., *Le Tombeau de Pétosiris,* El Cairo, 1924, t. 1, p. 158.
74. LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'Epoque Pharaonique,* París, 1976, p. 66, l'Oasien B1, 308.
75. BLUMENTHAL, *Königtum,* B.2.15 y C.6.9.
76. Hay de hecho dos declaraciones de inocencia, una se dirige al gran dios, otra a los «cuarenta-y-dos», cuyos contenidos respectivos son a *grosso modo* idénticos. «Todo hace pensar que se trata de dos variantes del mismo tema, dos rituales paralelos, secundariamente yuxtapuestos.» YOYOTTE, J., Le jugement des Morts dans l'Egypte Ancienne, en *Le Jugement des Morts, Sources Orientales,* n.° 4, París, 1961, p. 58.
Hubiera podido hacerse un estudio detallado, pero nos parece que sería demasiado largo, complicado y sobre todo alejado de nuestro propósito. Sin embargo, cabe remitir al trabajo de MAYSTRE, C., *Les Déclarations d'Innocence* (*Livre des Morts,* capítulo 125), Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire, t. 8, El Cairo, 1938.
77. BARGUET, P., *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens,* París, 1967, p. 162.
78. Mt 5, 10: La relectura es tanto más fácil en cuanto que Justicia y Maat coinciden.
79. BLUMENTHAL, *Königtum,* G.6.32.
80. LEFEBVRE, G., *Le Tombeau de Pétosiris,* El Cairo, 1924, t. 1, p. 136.
81. LEFEBVRE, G., *op. cit.*, p. 136.
82. LEFEBVRE, G., *Le Tombeau de Pétosiris,* parte 1, El Cairo, 1924, pp. 113-114.
83. Texto dado por SANDER-HANSEN, C. E., *Die religiösen Inschriften auf dem Sarg der Anchnes-Nefer-ib-Re',* Copenhague, 1937, pp. 128-130.
84. POSENER, G., *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne,* 2.ª edición, París, 1970, p. 9.
85. LEFEBVRE, G., *Le Tombeau de Pétosiris,* El Cairo, 1924, p. 114.
86. BARGUET, P., *op. cit.*, capítulo 59.
87. Estela BM 157, traducción de MORENZ, S., *La Religion Egyptienne,* París, 1977, p. 245.
88. KAKOSY, L., Selige und Verdammte in der Spätägyptischen Religion; ZAS, 1971, 97, 95-106. Este artículo tiene el interés de recoger lo esencial de la representación que se hace del más allá y de estudiar su evolución hasta la época romana.
89. MASPERO, G., *Les Contes Populaires de l'Egypte Ancienne,* 4.ª edición, París, 1911, pp. 158-163. MASPERO da la traducción francesa del papiro DCIV del Museo Británico en lengua demótica descubierto por BRUGSCH en 1867, y después traducido y publicado por GRIFFITH, F. L., *Stories of the High Priests of Memphis,* Oxford, 1900.
90. Un estudio de las relaciones existentes entre la parábola evangélica y la historia egipcia de Setme II ha sido realizado por DORESSE, J., *Des Hiéroglyphes à la Croix, Ce que le passé pharaonique a legué au Christianisme,* Estambul, 1960.

91. MASPERO, G., Compte rendu du livre de GRIFFITH, F. L., *Stories of the High, Priests of Memphis*, Oxford 1900, en *Journal des Savants*, agosto, 1901, pp. 473-504.
92. MASPERO, G., *op. cit.*, p. 498.
93. HERODOTO II, 122.
94. Según DAUMAS, F., L'Egypte Antique, *Encyclopaedia Universalis*, 5, 1015.
95. DODD, C. H., *Les Paraboles du Royaume de Dieu*, París, 1977, p. 66.
96. *Le Conte Prophétique*, líneas 20-59, en LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'Epoque Pharaonique*, París, 1976.
97. MORET, A., La Doctrine de Maat, *Revue d'Egyptologie*, 4, 1940, 1-14.
98. ELIANOS, *De la Nature des Animaux*, XI, 10.
99. VOLTEN, A., Der Begriff der Maat in den Ägyptischen Weisheitstexten, en *Les Sagesses du Proche Orient Ancien*, Coloquio de Estrasburgo, 17-19 mayo 1962, París, 1963, p. 76.
100. Un Himno a Amón Ra', dice: «Los años están en su mano.»
Pap. Berlín, 3049, XIII, 2; cf. Edfu V, 343, 13-344, 3, en SAUNERON, S., *Les Prêtres de L'ancienne Egypte*, París, 1957, p. 24.
101. CERNY, J.-GARDINER, A., *Hieratic Ostraca*, I, 1957, pl. I, IA; citado por MORENZ, S., *La Religion Egyptienne*, 2.ª edición, París, 1977, p. 108. Amenenópe 19, 16-17: «Una cosa es lo que dice el hombre y otra es lo que hace Dios.»
102. LEFEBVRE, G., *Le Tombeau de Pétosiris*, El Cairo, 1924, p. 82.
103. LEFEBVRE, G., *op. cit.*, p. 158.
104. KEES, H., *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlín, 1956, p. 84 ss.
105. *La luna, mitos y ritos*, Sources orientales, 5, París, 1962.
106. ZANDEE, J., Seth als Sturmgott, ZAS 90, 1963, 144-156.
El Libro de los Muertos, capítulo 39.
107. Casi todos los textos egipcios que figuran en el cuadro sinóptico están editados por BRESCIANI, E., que ofrece la bibliografía esencial relacionada con ellos.
BRESCIANI, E., *Letteratura e Poesia dell'Antico Egitto*, Turín, 1969. Las traducciones de *La Profecía de Neferty* y del *Cuento Profético* son de LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de L'Epoque Pharaonique*, París, 1976, pp. 91-105.
108. *Las Lamentaciones de Ipuer*: ERMAN, A., *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923, pp. 130-148.
109. *El Oráculo del Alfarero*: La traducción del Pap. Oxyr. 2332 se debe a DUNAND, F., a quien agradezco el habérmela proporcionado.
110. *La Crónica demótica*: SPIEGELBERG, W., *Die sogenannte demotische Chronik des Papyrus, 215 der Bibliotheque Nationale zu Paris*, Leipzig, 1914.
111. *La Profecía del cordero*: BRESCIANI, E., *Letteratura e Poesia dell'Antico Egitto*, Turín, 1969.
112. *La Profecía de Maneton*: FLAVIO JOSEFO, *Contre Apion*, I, 227-250. Traducción de BLUM, L., Texto establecido y anotado por REINACH, Th., París, Les Belles Lettres, reedición 1972.
113. Cf. BRUNNER, H., Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten, *Saeculum*, 12, 1961, 319-344.
114. ATHANASE, Contre les Paiens 23, introducción, traducción y notas por CAMELOT, P. Th., París, 1977, *Sources Chrétiennes*, 18 bis.

115. Para una síntesis de la cuestión: KEES, H., *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Berlín, 1977, pp. 63-69. Lex. Ag. II, 228-234.
116. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 18.
117. ALLIOT, M., «Les rites de la chasse au filet aux temples de Karnak, d'Edfou et D'Esneh», *RdE*, 5, 1946, pp. 57-118.
118. CHASSINAT, E., *Le Temple d'Edfou*, El Cairo, t. XIII (1934), Planchas CCCCXCII-CCCCXCIII; t. XIV (1934), Planchas DLXXXV-DLXXXVI.
119. ALLIOT, M., *op. cit.*, pp. 61-63.
120. GARDINER, A. H., *Hieratic Papiri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*, Londres, 1935, p. 20.
121. MORENZ, S., Rechts und Links im Totengericht, *ZAS*, 82, 1957, pp. 62-71. El texto fue traducido por CAMINOS, R. A., *Late Egyptian Miscellanies*, 1954, p. 9 ss.
122. HORNUNG, E., *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Abhandlungen der Sachsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse, vol. 59, cuad. 3, Berlín, 1968.
123. Edfu I, 357, línea 10. VI, 111, línea 3; citado por HORNUNG, E., *op. cit.*, p. 14.
124. HORNUNG, E., *op. cit.*, pp. 10-34.
125. MASPERO, G., *Les Contes de l'Egypte Ancienne*, 4.ª edición, París, 1911, pp. 159-162.
126. GREBAUT, E., *Hymne à Amon-Ra*, p. 10., cité par HORNUNG, E., *op. cit.* p. 22.
127. Citado por BUDGE, E., A. W., *The Gods of the Egyptians*, Londres, 1904, reedición, Nueva York, 1969, t. II, p. 116 y p. 123.
BARGUET, P., *Le Livre des Morts des Anciens Egyptiens*, París, 1967, traduce: «Yo soy ayer, el alba (del día presente), y mañana (siempre) otra vez jefe de nacimiento.»
128. DERCHAIN, Ph., *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051)*, Bruselas, 1965, p. 173, nota 102.
129. DERCHAIN, Ph., La couronne de la justification, Essai d'analyse d'un rite ptolemaique, *Chronique d'Egypte*, t. 30, 1955, pp. 225-287.
130. APULEYO, *Las Metamorfosis XI*, 6.13.

CUARTA PARTE

1. BOISMARD, M. E. y BENOIT, P., *Synopse des quatre Évangiles*, París, 1972, t. 2, p. 333.
2. CHASSINAT, *Edfu VI*, pp. 219-223.
3. CUMONT, F., *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, 4.ª edición, París, 1963, p. 204.
4. WESSELY, «Ein System altgrieschischer Tachygraphie», en *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, Band 44, Viena, 1896, p. 44, línea 709: «su ei oinos [kai] ouk ei oinos alla ta splagchna tou Osireos ta splagchna tou Iao...».
5. MAYSTRE, C., «Le livre de la vache céleste», *BIFAO*, 40, 1941, pp. 53-73.
6. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 6.
7. BONNET, *RARG;* p. 863.
8. GRIFFITHS, F. Ll., y THOMPSON, H., *The Demotic Magical Papyrus of*

London and Leiden (BM 10070, Leyde I, 383), Londres, 1904-1909, XV, 13 ss. p. 107.

9. Ver a este propósito PATSCH, H., *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart, 1972, p. 140.

10. BUDGE, E. A. W., *The Book of the Dead, the Papyrus of Ani*, Londres, 1895 y 1967, p. LXXVI.

11. *Eclo* 23, 1.4 (LXX); 3 Mac 6, 3.8; *Apochriphon Ez.*, fragmento 3 citado por I Clem. 8, 3 (sin indicación de la fuente) y por Clemente de Alejandría, *Pedagogo*, I, 91, 2; Sab 14, 3. Pero la invocación de Dios como Padre falta en Flavio Josefo y en Filón.

12. JEREMÍAS, J., *Abba, Jésus et son Père*, Gotinga 1966, París, 1972, p. 26.

JEREMÍAS, J., *op. cit.*, p. 64 ss.: sentido de la invocación «abba».

13. Ver ASSMANN, J., «Das Bild des Vaters im alten Ägypten», en BORNKAMM, G., GADAMER, H. G., et alii, *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, Stuttgart, 1976.

14. MORENZ, S., *La religion égyptienne*, traducción L. JOSPIN. París, 1977. p. 109. Stela de Leiden V, 55 (época ptolemaica).

15. Una bibliografía muy completa nos viene dada en el libro de W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlín-Nueva York, 1971, en el artículo «stephanos».

16. FILÓN, *In Flaccum*, 36-39. Introducción, traducción y notas por PELLETIER, A., París, 1967.

17. VITELLI, G., «Supplementi Filologico-Storici ai Monumenti Antichi Greco-Egizii della R. Accademia dei Lincei», volumen primero, *Papiri Fiorentini*, Milán, 1906, p. 113 ss.

El papiro es analizado por Steinwenter en *The Journal of Juristic Papyrology*, 1965, pp. 9-10.

18. IMBERT, J., *Le procès de Jésus*, París, 1980, p. 87 ss.

19. BENOIT, P. y BOISMARD, M. E., *Synopse des quatre Evangiles*, París, 1972, t. 2, p. 407 ss.

20. ERMANN, A., *Denksteine aus der Thebanischen Gräberstadt*, p. 1094 y *Papyrus Anastasi* II, 10, 7, citado por MORENZ, S., en *La Religion égyptienne*, París, 1977, p. 179.

21. WEIL, R., *Les décrets royaux de l'Ancien Empire Egyptien*, París, 1912, n.° 34.

Citado por FRANKFORT, H., *La royauté et les dieux*, p. 90.

22. PLUTARCO, *Romulus*, 44.

23. VIRGILIO, *Geórgicas*, I, 463.

24. Act 10, 9.30.

Véase a este propósito HAZELDEN WALKER, J., «Terce, Sext and None, an Apostolic Custom?», *Studia Patristica* V, ed. F. L. Cross, Berlín, 1962, páginas 206-212.

25. *La Historia de Sinuhé*, B, 310.

El Cuento del habitante del oasis, B, 2, 140.

Ver LEFEBVRE, G., *Romans et Contes Egyptiens de l'époque pharaonique*, París, 1976, pp. 25 y 69.

26. DAUMAS, F., «Le sens de la royauté égyptienne. A propos d'un livre récent», *RHR*, t. 160, 1961, p. 131.

27. BOISMARD, M. E. y LAMOUILLE, A., *L'Évangile de Jean, Synopse des Quatre Évangiles*, t. 3, París, 1977, p. 452.
28. HERODOTO II, 61.
29. HERODOTO II, 62.
30. PREAUX, C., Le statut de la femme à l'époque hellénistique, principalement en Egypte, *Recueils de la Societé Jean Bodin*, XI, 1, 1959, p. 139.
Consúltese también: BRINGMANN, L., *Die Frau im ptolemaischkaiserlichen Ägypten*, Bonn, 1939, capítulo I y más generalmente: LEIPOLDT, J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Berlín ,1953. Lex Ag., artículo Frau, II, 290: El papiro Cairo 65739 prueba que delante de un tribunal pueden dar testimonio tanto el hombre como la mujer.
31. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulos 15 y 16.
32. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 18.
33. GUIGNEBERT, C., *Jésus*, París, 1933, reedición de 1969. Colección *Evolution de l'Humanité*, p. 552.
34. Ejemplos: Job 19, 25-27; Is 24, 1-27, 13; Is 53, 10-13; Ez 37, 1-4; Os 6, 1-2.
35. RIGAUX, B., *Dieu l'a réssuscité*, Gembloux, 1973, p. 8.
36. RIGAUX, B., *op. cit.*, p. 9.
37. RIGAUX, B., *op. cit.*, pp. 10-12.
38. VERMES, G., *Les Manuscrits du Désert de Juda*, París-Tournai, 1953.
39. Mt 12, 40; 17, 23; 20, 19; 27, 63...
Lc 9, 22; 18, 33; 24, 7; 24, 21; 24, 46;
Jn 2, 19-20.
40. MIRQUIN, M. A., *Midrash rabba*, t. IV, Tel Aviv, 1958, remite para Mardoqueo a Est 4, 16; 5, 1 y para David a Sam 24, 13.
Citado por SCHUBERT, K., *Jésus à la lumière du Judaisme du Ier siècle*, Lectio Divina, 84, París, 1974, p. 180.
41. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 42.
42. *La Lune, Mythes et Rites*, Sources orientales, 5, París, 1962, pp. 44-46.
43. MERCER, S. A. B., *The Pyramid Texts*, en Translation and Commentary, Londres, 1952, vol. IV, p. 73.
44. BENOIT, P. y BOISMARD, M. E. *Synopse des quatre Évangiles*, París, 1972, t. 2, p. 442.
45. MERCER, S. A. B., The Pyramid texts, in Translation and Commentary, Londres, 1952, vol. IV, p. 74.
46. Sobre el desarrollo de esta tradición véase BENOIT, P. y BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles*, París, 1972, t. 2, pp. 451-452.
47. CUMONT, F., *Textes et Monuments Figurés Relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruselas, 1896-1898.
48. LUCIANO, *De la déesse syrienne*, 6.
49. Heb 8, 1 y Heb 1, 3; 10, 12; 12, 2. V. Mt 22, 44; 26, 64; Mc 12, 36; 14, 62; Lc 20, 42; 22, 69; Act 2,34; Col 3, 1.
50. FRANKFORT, *La royauté*, p. 282 (trad. castellana, 229).
Estela del Louvre, C. 218.
51. Mt 26, 21; Mc 14, 18; Lc 22, 21; Jn 13, 2.
PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 13.
52. Capítulo 182.
BUDGE, E. A. W., *Osiris and the Egyptian Resurrection*, Londres-Nueva York, 1911, t. 2, p. 141.

CONCLUSIÓN

1. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 53.
2. *The Temple of Medinet Habu*, University of Chicago, Oriental Institute, Chicago, t. 6, 1963, 448.
3. FRANKFORT, H., *La Royauté*, pp. 185-186.
4. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 13.
5. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulo 18.
6. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, capítulos 13 y 27.